Vol. 2
1101



LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. II.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1901

LES MYSTÈRES

DES

LETTRES GRECQUES

d'après un manuscrit copte-arabe

DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE D'OXFORD.

(*Suite.*)

ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲏⲙⲁⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϥⲟ̇ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲙⲟⲧ· ⲉ ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲓⲟⲩⲉⲓⲛ ⲛⲣⲱ ⲡⲉ· ⲉⲓϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲛⲉⲙⲁⲛϣⲁ ϩⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲡⲉⲙϩⲓⲧ ⲙⲛ ⲡⲣⲏⲥ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉϥⲡⲏϣ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲡⲁϣⲉ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ

Je veux parler des quatre directions de cette même lumière (1) : l'orient est caractérisé par le lever du jour ; le septentrion et le midi correspondent respectivement à la partie froide et la partie chaude du jour (2). Le maxi-

(1) Litt. « A peu près pour dire : il en est comme d'une signification de la lumière étant de quatre manières, chaque lumière étant la même (en substance ?) ». Nous négligeons à dessein les locutions explétives dont l'auteur se plait à allonger ses phrases. Nous sommes obligés d'autre part de recourir ici à une traduction plus libre pour rendre, d'une manière intelligible, la pensée de notre mystique.

(2) Litt. « le septentrion et le midi dont le partage est la lumière de la moitié du jour selon le froid et le chaud ».

ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩϩⲙⲟⲙ ⲙⲛ ⲟⲩⲱϭⲃ̄· * ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲙⲉⲛ ϩⲓ ⲡⲓⲥⲁ ⲛϭⲓ ⲡϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲉϩⲙⲟⲙ ⲉⲧⲉ ⲡⲣⲏⲥ ⲡⲉ· ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ϩⲓ ⲡⲉⲓⲥⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲙϩⲓⲧ ⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲙⲡⲉⲭⲓⲱⲛ·

ⲕⲁⲓⲧⲟⲓ ⲅⲉ (*sic*) ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲕⲁⲛ ⲉϣϫⲉ ⲛⲉⲙⲁⲛϩⲱⲧⲡ ϩⲟⲟⲩ (*sic*) ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲇⲓⲁⲫⲟⲣⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲙⲡⲣⲏ· ⲛⲧⲁϥⲡⲱϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲕⲁⲗⲱⲥ ϩⲙⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ϫⲓⲛ ⲁϫⲡ ⲯⲓⲧⲉ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲉ·

ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲧⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ (-ⲝ̅-) [a] ⲁⲩⲱ ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ϩⲛ ⲟⲩ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ ⲡⲕⲏⲣⲩⲅⲙⲁ ⲛⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲉⲙⲙⲁⲛ ϣⲁ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲁⲓ ⲁⲓⲱⲛ· ⲙⲡⲉϥⲕⲁⲗⲁⲁⲩ ⲛⲇⲓⲁⲕⲟⲡⲏ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲥⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ· ⲏ ⲛϫⲱⲕ ⲛⲧⲉ ⲕⲉ ⲥϩⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲭⲓ ⲙⲛ ⲱ·

(a) En tête de la page (*v*) : ⲝ̅ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲋ̅.
60 Jésus-Christ 6

---

mum de chaleur est du côté du sud ; tandis que de l'autre côté, qui est le nord, se trouve l'abondance des neiges.

Cependant la lumière est la même (en substance) dans les quatre parties, bien que pour les régions occidentales également, il se produise une différence à raison du cours du soleil qui arrive jusqu'à elles dans la quatrième partie du jour, c'est-à-dire, depuis la neuvième heure du jour.

Or, le Christ, après son ascension, envoya sur la terre l'Esprit Saint, Paraclète, et éclaira en perfection le monde entier, par la prédication des évangiles. Pour nous enseigner qu'Il demeure avec nous jusqu'à la consommation de ce siècle, Il n'a pas voulu laisser de séparation ni d'interruption ni autre lettre complémentaire entre le *chi* et l'*oméga* (1).

(1) Allusion au ψ introduit par les Grecs et placé entre χ et ω ; cf. p. 28 et 38 ; voir aussi le passage qui va suivre.

ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲣⲉ ⲧⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲛⲉⲥⲛⲁⲟⲩⲱⲥϥ ⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲥⲛⲁⲟⲩⲱⲥϥ (-ⲝ̅ⲁ̅-)[a] ⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϣⲁ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ· ⲛⲉⲥⲛⲁϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲕⲉ ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛϣⲙⲙⲟ· ⲟⲩⲇⲉ ⲕⲉ ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲕⲉ ⲍⲱⲟⲛ· ⲟⲩⲇⲉ ⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲃ̄ⲣⲣⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲓϣⲉⲣⲡϫⲟⲟⲥ·

ϫⲉ ⲙⲡⲟⲩ ⲕⲁ ⲯⲓ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲭⲓ ⲙⲉⲛ ⲱ ϩⲛ ⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ⲛⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲙⲡⲟⲩⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲟⲩϫⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲥⲟⲫⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛⲉⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲛⲁⲧⲥⲃ̄ⲱ· ⲁⲩⲕⲱ ⲙⲡⲉⲯⲓ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲭⲓ ⲙⲛ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲛϩⲁⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉ̀ⲱ·

ⲱ

* ⲟⲩⲡⲉⲣ (*sic*) ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ϩⲉⲛ ⲟⲩ ⲙⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲣⲉϥϯⲥⲃ̄ⲱ ⲡⲉ· ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡ-

(a) En tête de la page (*r°*) :

ⲍ̅	ⲩ̅ⲥ̅	ⲑ̅ⲥ̅	ⲝ̅ⲁ̅.
7	fils de	Dieu	61

Le caractère de cette lettre (*oméga*) nous enseigne la consommation du monde, afin que toute création sache que la foi du Christ ne périra pas, et cela, jusqu'à la consommation du siècle ; que rien ne prévaudra contre elle, ni une foi étrangère, ni une puissance des gentils ou d'autres vivants, ni une prédication nouvelle, conformément à ce que j'ai dit.

C'est pourquoi le *psi* ne figure pas entre le *chi* et l'*oméga* dont Dieu nous a tracé le type. Mais les sophistes grecs, dans leur ignorance, ne comprenant ce mystère et n'y trouvant pas la lumière, ont placé le *psi* entre le *chi* et cette dernière lettre *oméga*.

Le Seigneur, qui est le Docteur et le Maitre, a dit en vérité que la figure de cette lettre représente, par ses

ϫⲱⲕ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲙⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ· ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲕⲩⲕⲗⲟⲥ· ⲡⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛ ϣⲁϥⲧⲁⲕⲟ ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲙⲙⲛⲧϥϫⲱⲕ ⲙⲙⲁⲩ·

ⲟⲑⲉⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲥⲉⲡⲟⲣϫ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ· ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̇ⲥⲉⲧⲏϭ ⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ· ϩⲱⲥ ⲇⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲛⲁⲩ ⲛⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲉⲣ ⲟⲩⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ· ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲱϥ ⲛϩⲁⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲉⲛⲉϩ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲩⲕⲁⲁϥ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ *ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϣⲁⲛϭⲉⲛⲧϥ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛ̇ⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϣⲉ· ⲉⲧⲉ ⲱ ⲡⲉ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲕⲱ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲡϫⲱⲕ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲃ̇ⲓⲟⲥ· ⲡⲁⲓ ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛ̇ⲁⲓⲱⲛ·

ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲙⲉϩⲙⲁⲁⲃ̇ ⲥⲁϣϥ·

---

deux arcs de cercle, la consommation du siècle et le commencement du siècle à venir, l'un devant périr, l'autre étant sans fin.

C'est pourquoi les deux cercles de cette lettre ne sont ni séparés l'un de l'autre, ni superposés de manière à ne former qu'un seul cercle (complet). Car le dernier jour du siècle actuel est le premier jour du siècle à venir.

Ce n'est pas sans raison qu'on la trouve (cette lettre) dans le nombre huit ou la huitième centaine (1), je veux parler de la lettre *ô*, la dernière de l'alphabet (2). En effet, d'après toutes les Écritures divines, la consommation de tous les éléments de ce monde doit arriver après le septième âge de cette vie, c'est-à-dire, au huitième âge.

C'est ainsi que le 6e et le 37e psaumes, dans lesquels le

(1) ⲱ̄ = 800 dans la numération.

(2) Litt. « celle dans laquelle on a placé la consommation de tous les éléments (de l'alphabet) ».

ⲉϥϣⲁϫⲉ ⲛ̀ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ· ϣⲁϥⲥϩⲁⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲓⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲛ (-ⲍ̄ⲁ̂-) ϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ϫⲉ ⲡⲉⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ· ⲟⲑⲉⲛ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲧⲟ ⲙ̄ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲕⲉ ⲟⲩⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉϣⲙⲟⲩⲛ· ⲕⲉⲧⲁⲩⲧⲁ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲧⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲑⲟⲛⲟⲥ [a] ⲉⲡⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩϣⲟ· ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥϫⲟⲕⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛ̄ϣⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲱⲕⲧⲁⲕⲟⲥ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϩⲱ ⲟⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛ̄ϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲩⲣⲟⲥ ϯⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲧⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲩⲥϩⲁⲓ· ϩⲉⲛ ⲛⲉⲩⲡⲣⲟⲥⲩⲅⲟⲣⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲱ· ⲟⲡⲉⲣ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ * ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲩⲁⲥⲡⲉ· ϣⲁϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ϫⲉ ⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ·

(a) Le Ms. porte fautivement ϣⲁⲛⲧⲉϥⲑⲟⲛⲟⲥ·

---

prophète David annonce le châtiment à venir, sont intitulés tous deux : *psaume de David, pour la huitième* [1]. De là, Salomon a dit : « Donnez une partie au septième (*sic*) et une autre également au huit. (*sic*) [2] ». En disposant la série des lettres, Dieu n'a pas voulu la prolonger jusqu'au nombre mille, mais jusqu'au nombre huit cent seulement.

A cause de cela, on trouve chez les Hébreux et les Syriens une série unique de lettres. En effet, d'après la dénomination qu'ils leur donnent, la fin de leurs lettres est celle qu'on appelle *ô* ; cette lettre *ô* ayant le sens de consommation, selon la manière dont ils l'interprètent dans leur langue.

(1) Le 37ᵉ psaume ne porte pas cette inscription, qu'on le compte d'après la recension grecque ou d'après la recension hébraïque.

Sur le sens des mots *pro octava*, placés en tête de plusieurs psaumes, voir les commentateurs. L'auteur adopte ici le sentiment de Théodoret qui entend par ces mots : la fin des temps, placée en dehors de la semaine (de siècles) de la vie présente.

(2) *Eccl.* XI, 2 : τοῖς ἑπτά... τοῖς ὀκτώ.

ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ϫⲉ ⲱ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ· ⲡⲉⲧⲉⲥⲧⲟⲟⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ· ϩⲙ ⲡⲉϥⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲧ· ⲙⲉⲛ ϩⲉⲛ ⲡⲣⲟⲥⲩⲅⲟⲣⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡϫⲟⲟⲥ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲡⲓ· ⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲉⲧⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ· ϩⲟⲙⲱⲓⲟⲥ ⲟⲛ ⲡⲓⲣⲱ ⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲩⲅⲟⲣⲓⲁ ⲉⲥⲧⲁⲩⲉⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲓⲥⲩⲙⲙⲁ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲓ (-ⲍ̅ⲅ̅-) ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ·

ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲓⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲥⲉⲛⲧⲉ ⲛⲁⲥⲡⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲉⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲁⲉⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ *(sic)* [a] ⲥⲉϯⲙⲁϯ *(sic)* ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲙⲛ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁⲛⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛϯⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ·

(a) Sic, pour ⲛⲉⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ou ⲛⲁⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ· Plus haut, on lit ϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ : remarquer aussi la forme ⲥⲉϯⲙⲁϯ ayant pour sujet ⲧⲉⲓⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲓⲁ, tous indices du peu de soin apporté à ce passage.

Or, non seulement à la lettre *ô*, à raison de son caractère, de sa figure et de sa dénomination rappelle l'idée de consommation (1) dans la langue des Syriens et des Hébreux, comme nous l'avons dit ; mais le *pi* également et le nom même de cette lettre ont la propriété d'être le type de l'Église Sainte (2) ; de même le *ro* a un nom véridique (3) et figure la descente du ciel de Dieu le Verbe, comme aussi le *summa* est le symbole du monde et de la lumière qui l'éclaire.

Cette concordance de ces deux langues, celle des Hébreux et des Syriens, est en harmonie parfaite avec les lettres grecques, comme nous l'avons démontré.

(1) Litt. « Et non seulement à ô ... convient la consommation ».

(2) Il est regrettable que l'auteur ne nous ait pas expliqué comment, d'après les Hébreux et les Syriens, la lettre *ô* (qui, à proprement parler, ne faisait pas partie de leur alphabet) renferme l'idée de consommation et comment le *pi*, par son nom, rappelle l'Église Sainte.

(3) ⲉⲥⲧⲁⲩⲉⲙⲉ véridique, cf. ϫⲉⲙⲉ, dire la vérité.

ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲙⲛ ⲡⲥⲟⲗⲥⲉⲗ ⲉⲧⲙⲉⲧⲉ (*sic*) [a] ⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲛϣⲁⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲉⲑⲏ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩ· ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ϫⲉ ϥⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲉ⳨ ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ϩⲙ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉ (*sic*) ϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ· ⲥⲁⲇⲇⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ* ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ ϣⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲭⲏ ϫⲉ ⲧⲙⲉ ⲙⲛ ⲡⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ· ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉ⳨ ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛϫⲓ ⲙⲡⲧⲃ̄ⲃⲟ ⲙⲛ ⲡⲉⲧⲙⲁⲉⲓⲟ·

ⲟⲑⲉⲛ ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ϩⲱⲱϥ ⲛⲧⲁϥϣⲁⲁⲧϥ ⲛϭⲓ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲉϥⲙⲏⲣ ϩⲉⲛ ⲛⲉϥⲧⲁⲡ ⲙⲡϣⲏⲛ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲥⲁⲃⲉⲕ· ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉ ⳨ ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦· ⲛϣⲁⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲁⲃⲉⲕ ϫⲉ ⲡⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ ⲧⲙⲉ·

(a) Cet endroit parait avoir subi des altérations ; je serais porté à croire qu'on lisait primitivement ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ, locution qui revient peu à près, au commencement du tome troisième, avec un sens assez difficile à préciser : ⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ; peut-être est-ce un hellénisme : ἐν μέσῳ, au milieu, à portée, *in medio, in promptu.*

L'enseignement et l'encouragement que renferment ces choses nous les exposerons clairement, quand nous avancerons dans la suite ; de même le *tau*, la lettre qui vient après celles-là (1) annonce la croix du Christ, par son nom hébreu. Car son nom, celui de *tau*, est *saddi* et, dans son interprétation, ils le nomment la vérité de la sanctification. C'est, en effet, par la croix du Christ, notre Dieu, que nous avons reçu la sainteté et la justification.

Une autre figure de la croix du Christ se trouve dans le bélier immolé par Abraham, et qui était resté attaché par les cornes à l'arbre appelé *sabek :* car nous entendons par *sabek* la « rémission et la vérité » (2).

(1) Après *pi*, *ro* et *summa*.

(2) Cf. *Gen*. XXII, 13. A rapprocher de ce passage, le commentaire de Dom Calmet : « Les Septante, Philon, Théodotion, Saint Eucher et Diodore,

ϩⲁⲡⲁⲝ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲙⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ· ⲥⲉϯⲙⲁⲧⲉ ⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ (*sic*) (-ⲝ̅ⲇ̅-) ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲥⲉⲛⲧⲉ ⲉⲩⲑⲉⲱⲣⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲧⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲙⲛ ⲟⲩⲛⲟⲏⲙⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ· ⲙⲛ ⲟⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ.

ⲡⲙⲉϩⲅ̅ ⲛⲧⲟⲙⲟⲥ·

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ (*sic*) [a] ⲁⲩⲱ ⲥⲉϯⲟⲩⲃⲏϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲛ ⲛⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ϩⲓⲧⲛ ⲧⲉⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲛⲟⲩϫ· ⲁⲩⲱ ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ

(a) Voir note précédente et, plus loin, ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲓⲛⲉ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ, *proferamus in medio*, montrons.

En un mot, ces lettres de l'économie du Christ et le grand mystère qu'elles contiennent — j'entends les lettres grecques — s'accordent avec les lettres de ces deux langues (1) dans une même doctrine qu'elles renferment, dans une même pensée et une même explication.

Troisième Tome.

Puisqu'on refuse donc de croire à notre enseignement (2) et qu'il est contredit par les juifs et les barbares et par l'opinion (3) des frères égarés (4) ; sachant que notre parole

dans les *Chaînes grecques*, ont pris *sabec* pour un nom propre d'arbrisseau ; les Hébreux cités dans les mêmes *Chaînes* le traduisent par *rémission*, *renvoi*, *pardon*. Mais Bochart a fort bien prouvé que ce terme marque les branches entrelacées des épines et des buissons ». Cf. Gesenius, *Thesaurus* ad h. v.

(1) Des Hébreux et des Syriens.

(2) On dirait que ce tome troisième est une réponse aux critiques soulevées par les parties qui précèdent. A cet égard, il pourrait être d'une rédaction postérieure. Il est à remarquer toutefois que l'auteur de la réponse donne comme sienne l'explication qui vient d'être terminée.

(3) γνώμη.

(4) Litt. « menteurs ».

ⲥⲉⲟ ⲛⲁⲧⲧⲟⲧ ⲛ̄ϩⲏⲧ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲁⲛϯⲗⲉⲅⲉⲓ ⲉⲛⲉⲧⲉⲛϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̄ϩⲁⲧⲃ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̇ⲉⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲫⲑⲟⲛⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲉϣⲟⲣⲡ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉϣⲉⲙϣⲉ ⲛⲁϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲧⲟⲗⲙⲉⲣⲓⲁ· * ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲛ̄ⲑⲉⲟⲥⲟⲫⲏⲧⲟⲛ· ϫⲉ ϩⲛ̄ϣⲃ̄ⲱ ⲛ̄ϩⲗ̄ⲗⲱ ⲛⲉⲧⲛ̄ϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩϯⲧⲟⲟⲧⲛ̄ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ϣⲃ̄ⲣ ⲣ̄ϩⲱⲃ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲛ· ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲣⲱ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲉⲗⲡ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ· ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲛϯϣⲓⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲧⲁⲩⲟ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ̄ ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲟⲩⲃⲉ ⲧⲉⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲡⲁⲓ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲙ (*sic*) ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲛ̄ (-ⲍ̅ⲉ-) ⲛ̄ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ·

ϩⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲩⲥϩⲁⲓ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲉⲧϣⲏⲕ ⲛ̄ⲛⲉⲭⲁⲗⲇⲁⲓⲟⲥ·

---

est rejetée et contestée par les enfants de Juda, les déïcides, ceux qui appartinrent au père de l'envie dès le commencement et le servirent avec audace, et qu'à propos de ces mystères placés par Dieu dans les lettres de l'alphabet, les théosophes estimeront que nous rapportons des contes de vielles femmes ; soutenus par la force auxiliatrice du Christ qui nous a manifesté ces choses, montrons leur ignorance, faisons honte à leurs raisonnements et jetons à bas toute science et toute opinion qui ose s'insurger contre la sagesse du Christ qui a dit : Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, c'est-à-dire le commencement et la fin des mystères figurés par ces lettres.

Avant toutes choses existaient la langue et les lettres des Syriens, c'est-à-dire la langue profonde (*sic*) (1) des

(1) Cette mention est à remarquer.

ⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲟⲛ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛ̀ⲉⲛⲱⲭ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲩϩⲓⲥⲧⲱⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲛ· ϫⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲁⲩϭⲉⲛⲧϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩ[ⲛⲓ] [a] ⲃ̄ⲉ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲉⲛⲱⲭ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉⲩⲡⲟⲟⲛϥ ⲉⲃ̄ⲟⲗ·

ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉⲥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ϫⲉ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲁⲇⲁⲙ ⲁⲩⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲧⲙⲛⲧ ⲥⲉⲃ̄ⲛⲏⲧ (*sic*)· ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛⲣϩⲱⲃ̄ ⲉⲛⲃ̄ⲁⲣⲱⲧ· ⲙⲛ ⲡϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲙⲯⲁⲗⲗⲉⲓ (*sic*)· ⲙⲛ ⲡⲉ (*sic*) ⲉⲃ̄ⲟⲗ ϩⲛⲧⲕⲓⲑⲁⲣⲁ· [b]

* ⲧⲉⲓⲁⲥⲡⲉ ⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲓϫⲟⲩⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲛⲛ ⲉⲣⲟⲥ ⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ϩⲛ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲡⲉ ϣⲁ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲡⲩⲣⲅⲟⲥ ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛⲡⲱⲣϫ ⲉⲃ̄ⲟⲗ ⲛⲛⲁⲥⲡⲉ· ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ [c] ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ

(a) Le texte porte ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲃ̄ⲉ : dans l'arabe on lit clairement « par l'esprit de Dieu » ⲛⲓ aura été omis après ⲟⲩ qui termine la ligne.

(b) *Sic*. La version arabe fait défaut en cet endroit. Le traducteur se sera trouvé arrêté par les nombreuses incorrections du texte. L'auteur fait évidemment allusion à l'invention des arts mentionnée dans *Gen*. IV, 20 suiv., mais la négligence du scribe ne nous à pas permis de donner le sens intégral de ce passage.

(c) L'emploi insolite de ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ, à l'état absolu, de même que la con-

---

Chaldéens. On connut ces lettres dans la génération d'Enoch, selon ce qui nous a été rapporté : et cela fut trouvé par un esprit de Dieu qui était dans le bienheureux Enoch avant qu'il fut transporté.

C'est ainsi que l'Écriture nous rapporte que les enfants d'Adam introduisirent également ,... et la fabrication de l'airain, et le jeu de la lyre et de la cithare.

Donc, quant à cette langue des Syriens, les vingt-deux lettres qu'elle compte, étaient du domaine de tous les grammairiens (1) vivant sous le ciel, jusqu'au temps de la tour (de Babel) et de la dispersion des langues. Au reste,

(1) Litt. « étaient chez tous les hommes grammairiens ».

ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲧⲛ ⲉⲧϭⲓϫ ⲙⲛ ⲡⲧⲏⲏⲃⲉ ⲙⲡ̅ⲛ̅ⲉ̅
ⲁϥⲛⲱⲧϩ ⲛ̇ⲟⲩⲡⲗⲁⳅ ⲛ̇ⲱⲛⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲓⲡⲗⲁⳅ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲛⲓⲭⲁ-
|ⲣⲁⲛ] ⲧⲏⲣ [a] ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲛⲥϩⲁⲓ·

ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲓⲡⲗⲁⳅ ⲧⲁⲓ ⲁⲩϩⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛⲉⲛⲥⲁ ⲡⲕⲁⲧⲁⲕⲗⲩⲥⲙⲟⲥ
ϩⲓⲧⲛ ⲕⲁⲇⲙⲟⲥ ⲡϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲙⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ (-ⳅ̅ⲉ̅)
ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲥⲃⲱ ⲛⲧⲡⲁⲗⲁⲥⲧⲓⲛⲉ
ⲙⲛ ⲧⲉⲫⲟⲓⲛⲓⲕⲏ·

ⲟⲑⲉⲛ ⲏⲣⲟⲇⲟⲧⲟⲥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲥⲟⲫⲓⲥⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲫⲟⲓⲛⲓⲕⲏ
ⲛⲧⲟϥ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥϯⲣⲁⲛ ⲉⲛⲉⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ ⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲁ·
ⲁⲩⲱ ϩⲟⲧⲉⲓ ⲙⲉⲛ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ

struction elleptique de la phrase, nous porteraient à croire que le texte a été également altéré en cet endroit.

A noter aussi les variations dans l'orthographe du mot ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ·

(a) Le Ms. porte fautivement ⲭⲁⲧⲏⲣ.

---

ces lettres des Syriens ne furent pas (des signes émanés) des hommes, mais (tracés) par la main et le droigt de Dieu, qui grava les caractères de ces lettres dans une table de pierre, à l'instar des tables de la loi.

Cette table fut trouvée, après le cataclysme, par Cadmus le philosophe grec, et c'est par elle qu'apparut d'abord la science de la Palestine et de la Phénicie (1).

De même, Hérodote, lui aussi, le sophiste phénicien, fut le premier qui donna à ces lettres le nom de grammata (2). Or, donc, puisque c'est Dieu qui a donné la

(1) Voici quelle paraît être, en résumé, la pensée de l'auteur : Au temps d'Enoch, à l'époque de l'invention des arts, les hommes reçurent de Dieu la révélation de l'écriture : c'était l'ancienne écriture des Syriens et des Chaldéens. Cette révélation, Dieu la fit en gravant les lettres sur une table de pierre qui fut retrouvée, après le déluge, par Cadmus, appelé ici « le philosophe grec ».

(2) A remarquer des épithètes données à Cadmus et à Herodote. — On sait que, d'après la tradition grecque, l'alphabet avait été apporté aux Pelasges par des navigateurs phéniciens conduits par Cadmus. L'auteur n'explique pas comment Herodote fut le premier à appeler les lettres *grammata*.

ⲙⲡⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛ ⲉⲛⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉϯⲥⲙⲟⲧ ⲉⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲩⲁⲡⲟⲇⲉⲍⲓⲥ ⲉⲥⲟ ⲛϩⲟⲧ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲉ·

ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲛⲛⲟⲙⲟⲑⲏⲧⲏⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϣⲟⲣⲡ · ⲛϯⲉⲩⲅⲣⲁⲫⲏ (*sic*) ⲙⲡⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲙⲛ ⲑⲉ ⲛⲧⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲕⲏⲙⲉ· ⲉⲧⲉⲓ [a] ⲉϥⲟ ⲛϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ· ⲥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ· ϫⲉ ⲁⲩⲡⲁⲓⲇⲉⲩⲉ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ϩⲛ ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲉⲙⲛⲕⲏⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲁϥⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲩⲣⲉ ⲡⲉ ⲕⲉ ⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲣⲙ̇ ⲛⲕⲏⲙⲉ·

ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩϭⲙϭⲟⲙ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉⲉⲓⲙⲉ ⲉϯⲉⲩⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ (-ⲍⲍ-) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲛⲏⲩ ϩⲓϫⲙ ⲡⲙⲟⲟⲩ

(a) *Sic.*, sans doute pour ⲉ̈ⲧⲓ.

---

forme de ces lettres et que pas un homme ni un philosophe n'eût été capable de les tracer, écoutez la fidèle et la vraie doctrine.

Moïse, le législateur divin qui proposa tout d'abord la description et la révélation des origines du monde et de ses éléments, et la manière dont il conduisit hors de l'Egypte les enfants d'Israël, Moïse, au témoignage de l'Ecriture, fut instruit dès son enfance, dans toute la science des Egyptiens ; et il connut toutes ces choses et leur fondement, par ces lettres de l'alphabet, qu'écrivaient aussi les Egyptiens (1).

Qui donc, d'entre les hommes qui furent sur la terre, fut capable, avant Moïse, de connaitre l'histoire de la création, et de l'esprit de Dieu qui allait sur l'eau, au com-

(1) Litt. « étant encore enfant, l'Ecriture, en effet, nous le dit, ils instruisirent Moïse dans toute sagesse des Egyptiens, et ces choses il les connut avec leur fondement par les lettres de l'alphabet, ces lettres-là les écrivaient aussi les Egyptiens ».

ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉϩⲙⲟⲟⲥ ⲛⲉϥ ϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲱ ⲛⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲓ·



ϩⲱⲙⲉⲟⲥ (*sic*) ⲧⲡⲉ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲫⲏⲣⲁ ⲛϭⲓ ⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲉⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲇⲉ ⲛⲧⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ· ϫⲉ ⲟⲩⲙⲓⲥⲉ ⲛⲥⲫⲏⲣⲁ ⲇⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲇⲉⲗⲧⲁ·



ⲟⲡⲉⲣ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲇⲉⲗⲧⲁ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ * ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ ⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ (*sic*) [a] ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲁⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲛ· ⲉ-

(a) Probablement pour ⲛⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ·

---

mencement du monde ; tout cela afin d'être en mesure de donner le type de ces lettres, conformément à l'explication de l'alphabet que nous avons fini de proposer, d'après ce type (1) ?

Ainsi, les sages de la Grèce, appellent le ciel une sphère, tandis que l'Ecriture de la sagesse divine nous le représente comme une hémisphère, selon le type que nous avons proposé dans l'explication du delta (2).

D'après la figure du *delta*, la création entière repose sur la terre inférieure au *noun* ; ce qui apparait au dehors, aussi bien que les choses cachées, conformément à ce que

(1) Litt « afin de se tenir à donner le type de ces lettres, d'après la forme que nous avons fini de proposer dans le type de l'alphabet, selon ce type ».

L'auteur va reprendre en partie sa première démonstration, en y mêlant quelques idées nouvelles et cela, d'une manière de plus en plus obscure. Il commence par insister sur le désaccord entre les doctrines cosmogoniques des Grecs et les données de la Bible contenues aussi dans le Mystère de l'alphabet.

(2) Voir *Muséon* 1900, p. 114 suiv.

ⲡⲣⲟⲥ (*sic*) ⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲟⲙⲟⲥ ⲉⲁⲛⲕⲁⲁⲩ ⲥⲁϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲇⲉⲗⲧⲁ·

ⲟⲧⲓ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲙⲡⲟⲩⲥⲟⲩⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲥⲟϭ ⲛⲧⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲛⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϯⲟⲩ ⲛⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲥⲟϩⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲉⲥϫⲟⲥⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ· ⲙⲛ ⲡⲙⲉϩⲥⲉ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲁⲓⲟⲩ· ⲙⲛ ⲛⲛⲁⲕⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲯⲓⲥ ⲛϣⲉ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥϩⲏⲛⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ϩⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲓⲛⲉ ⲉⲧⲙⲛⲧⲉ ⲛ̓ⲟⲩϩⲓⲕⲱⲛ ⲏ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ (-ⲍ̄ⲛ̄-) ⲛⲧⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲛⲛⲓⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲛ ⲛⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ̓ⲁⲙⲉⲧⲣⲓⲧⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲙⲛⲧⲟⲩⲏⲡⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲡⲉ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲟⲫⲣⲓⲅⲁⲛⲟⲥ (*sic*) ⲙⲉⲛ ⲉⲩⲛⲟⲙⲓⲙⲟⲥ· ϩⲉⲛ ⲛⲉⲩⲙⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲛ ⲛⲉⲫⲣⲓⲅⲓⲟⲛ·

ⲉⲓⲧⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲡⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲟⲩ ϭⲟⲗ ⲡⲉ· ⲉⲓⲉϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲟⲛ· ⲁϥⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲛⲉⲓⲙⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲉⲩⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· ϫⲉ

---

nous avons écrit dans le premier tome, en plaçant tout cela à l'intérieur du *delta*.

Que les philosophes insensés et impies de la Grèce, antérieurs à Moïse, ne connaissaient pas le mystère caché, cela apparait dans les cinq (*sic*) caractères qu'ils ont proposés et dont ils ont donné le type ; ces caractères les accusent bien haut, à savoir, ceux qui répondent aux nombres six, soixante, quatre-vingt-dix et neuf cents ou neuf centaines. Voici, que pas une seule de ces formes, ne donne la figure ou l'image, d'une créature de Dieu ; il en est de même pour les lettres qui n'ont pas de valeur numérique, et dont le type nous a été donné par Africain, et Eunomimos, dans les signes proposés avec les Phrygiens (?).

Si cette parole est un mensonge, je dirai donc qu'il était en état de connaître ces choses avant le récit de

ⲉⲣⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲕⲏⲡⲉ ϩⲁ ⲟⲩ ⲕⲁⲕⲉ ϩⲛ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲛⲧ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲱⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲛ ⲡⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲉⲓ·

Ⲉ *ⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ ⲉⲓ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ (*sic*)ⲛ̀ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲕⲁⲕⲉ ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϯⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓ ⲡⲁϩⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲓⲉⲕⲁ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲥⲱⲓ· ⲧⲁⲧⲉⲙϫⲟⲟⲩ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲁ·

ⲁϣ ⲛⲛⲟⲩⲥ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲁϫⲛ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲁϥⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ· ⲙⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲛ ⲁϥⲧⲁⲙⲉⲓⲟϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉ (-ⲍⲑ-) ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁϥ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲓ·

Moïse : (1) « Le monde était caché dans des ténèbres, au commencement, quand Dieu le créa. Et Il dit que la lumière soit et la lumière fut. » C'est ce qu'exprime la figure de la lettre *ei*.

La ligne courbe de *ei* est la figure du monde ; le trait du milieu représente la séparation des ténèbres et de la lumière, comme nous l'avons déjà exposé dans la dernière partie. Je laisse donc ces choses de côté, sans le reprendre une à une (2).

Quelle intelligence humaine, sans l'Ecriture divine de Moïse, était en état d'apprendre qu'au premier jour, une seule œuvre fut créée sur l'ordre de Dieu, à savoir la lumière ? C'est pour cela qu'une seule lettre sert de figure et d'image à ce jour, à savoir *ei*.

(1) La forme parait ironique : « Si un philosophe païen antérieur à Moïse avait, contrairement à mon assertion, connu le mystère des lettres, il aurait donc connu le récit de la création avant la révélation de Moïse. »

(2) Litt. « et afin que je laisse toutes ces choses de côté, que je ne les dise pas une à une ». Remarquer la forme conjonctive ⲧⲁⲧⲉⲙ pour ⲛⲧⲁⲧⲉⲙ.

ⲁⲗⲫⲁ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲛⲉϥⲟ ⲁⲛ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲙⲡⲁⲧⲉ ϩⲟⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲙⲛ ⲃ̀ⲏⲧⲁ· ⲙⲉⲛ *(sic)* ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲱⲛⲧ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ· ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ *(sic)* ⲛ̀ⲁⲉⲣⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲛⲁ ⲉⲧⲛⲏⲩ ϩⲓϫⲱⲟⲩ· ϩⲙ ⲡⲉⲓⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲃ̀ⲏⲧⲁ· ⲛⲛⲟⲩⲛ ⲙⲉⲛ ⲛⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧϩⲓϫⲛ ⲛⲛⲟⲩⲛ· ϩⲙ ⲡⲙⲁϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ° ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲃ̀ⲧⲱⲧϥ ⲉⲩϩⲱⲃⲥ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϥⲁϣⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲟⲩⲕⲁϩ ⲉϥⲁϣⲉ ⲛⲥⲁ ⲕⲉ ⲟⲩⲁ·

Alpha, en effet, est la première des lettres, mais n'est pas la figure du premier jour, puisqu'il n'y avait pas de jour (1). Il en est de même pour *bêta* et *gamma*, qui sont la figure des éléments existant dans le monde avant que Dieu fit l'œuvre de la création (2). En d'autres termes, dans la première des lettres, l'*alpha*, sont figurés l'eau et l'esprit aérien de Dieu qui allait et venait sur elles ; dans la seconde lettre, qui est *bêta*, les *noun* et les ténèbres qui sont au-dessus des *noun* ; enfin, dans la troisième, qui est *gamma*, la terre invisible et informe, couverte par les eaux, dans lesquelles elle est suspendue comme une terre suspendue à un autre (3).

(1) Tout au commencement de la création.

(2) On serait tenté de voir ici une allusion à la doctrine de la préexistence de la matière ; mais de l'ensemble du système de l'auteur, il résulte qu'il entend ici par « l'œuvre de la création » la *creatio secunda*, la formation des divers êtres, dont les premiers éléments avaient été créés au commencement.

(3) Enoncé très obscur : à une autre terre ou à un autre corps solide ? Voir l'explication du *delta* et des lettres ⲁ, ⲃ et ⲅ *Muséon* 1900, pp. 45 suiv., 60 suiv. Les figures ci-dessus (p. 17) paraissent se rapporter à ce passage.

ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲥⲁϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡϫⲟⲟⲩ ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲟⲙⲟⲥ· ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲇⲉⲗⲧⲁ ⲟ̇ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲧⲥⲁⲛϣⲱⲓ ϯ(*sic*)ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲡⲉ ⲛⲉⲙⲡⲏⲩⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲡϣⲱⲗϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲇⲉⲗⲧⲁ ⲉϥⲟ̇ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲡⲉ ⲛⲉⲙⲡⲏⲩⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ϯⲁⲧϫⲱ ⲙⲡⲉⲥⲥⲙⲟⲧ· ⲉⲥⲏⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ (-ⲟ̄-) [a] ⲛⲉⲥⲁⲕⲣⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲙϣⲁ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲁⲛϩⲱⲧⲡ· ϣⲁⲛⲧⲉⲥⲡⲱϩ ⲉϣⲱⲛϩ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲙⲟⲩⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲉⲛⲛⲟⲩⲛ (*sic*)· ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲙⲡⲇⲉⲗⲇⲁ ϩⲉⲛ ⲧⲉϥϩⲓⲕⲟⲛⲟⲅⲣⲁⲫⲓⲁ·

(a) En tête de la page (*r*) : ⲟ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭ̄ⲥ̄ ⲍ
70 Jésus-Christ 7

Et toutes ces choses sont contenues dans la quatrième lettre, le *delta*, comme nous l'avons déjà dit dans le premier tome. Voilà que nous avons dit, en effet, que le delta est l'image du ciel supérieur, l'invisible, le ciel des cieux.

Et la ligne inférieure du delta est l'image de la terre invisible qui est au dessous du noun. Et le ciel des cieux, dont la figure est indescriptible, descend par ses extrémités, à l'orient et à l'occident, pour se perdre dans toutes les profondeurs indicibles et se relier à la terre inférieure aux *noun* (1), selon un mystère élevé ; et cela conformément à l'image du delta (2).

(1) Litt. « jusqu'à ce qu'il arrive à toute profondeur indicible et il était relié à la lettre qui est au dessous des *noun* ».

(2) Voir le passage parallèle dans l'explication du *delta* p. 20. Ces deux endroits fort obscurs en eux-mêmes s'éclaircissent l'un l'autre. Il s'agit bien d'un ciel partant des sommets, passant par delà les extrémités de l'univers visible et finissant par rejoindre les profondeurs des abimes inférieurs.

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲇⲉⲗⲇⲁ ϣⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛϭⲓ ⲉⲓ· ⲉϥⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲣⲱ ⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲉⲛϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲓⲛ ⲉⲧⲉ*(sic)*ϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ·

ⲉⲓⲧⲉ ⲱⲥⲁⲩⲧⲟⲥ *(sic)* ⲟⲛ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲙⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ (-ⲟ̄ⲁ̄-) (a) ⲙⲛ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲛⲉⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ ϩⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲍⲏⲧⲁ ⲙⲛ ⲏⲧⲁ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ·

ⲍ Ⲍ ⲏ Ⲏ ϩⲟⲙⲟⲓⲟⲥ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲛϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲁϩ· ⲙⲛ ⲛⲡⲓⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲃⲟⲧⲁⲛⲏ ⲙⲛ ⲛϣⲏⲛ ⲛⲣⲉϥϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ *(sic)* ⲛⲁⲓ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲟ̇ ⲛⲁⲩ ⲛⲧⲏⲡⲟⲥ *(sic)* ⲛϭⲓ ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲑⲏⲧⲁ· ·ⲙⲛ ⲓⲱⲧⲁ· ⲙⲛ ⲕⲁⲡⲡⲁ·



* ⲡⲉⲓ ⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲣⲉϥⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲙⲛ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ

(a) En tête de la page (r) : ⲏ̄ ⲩ̄ⲥ̄ ⲑ̄ⲥ̄ ⲟ̄ⲁ̄
8 fils de Dieu 71

Vient ensuite, après le delta, la lettre *ei*, symbole du premier jour, tout comme nous l'avons exposé, dès le commencement.

De même, le second jour comprend deux œuvres produites sur l'ordre de Dieu, le firmament et la séparation des eaux, œuvres symbolisées par deux lettres, *zêta* et *hêta*.

De même, au troisième jour, il y eut trois œuvres de Dieu, à savoir : l'apparition de la terre, la germination des plantes et la production des arbres fruitiers, représentées par les trois lettres, *thêta*, *iota* et *kappa*.

Il en est ainsi du quatrième jour, représenté par quatre lettres et comprenant quatre œuvres de Dieu : ce sont les luminaires, la séparation du jour et de la nuit, la création

ⲙⲛ ⲧⲉⲩϣⲏ· ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲣⲏ ⲙⲛ ⲡⲟⲟϩ· ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛⲕⲁⲁⲩ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ⲛⲉ ⲗⲁⲩⲗⲁ· ⲙⲉ· ⲛⲉ· ⲟⲩ·



ⲛⲓⲙ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϫⲡⲟ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϥϭⲙϭⲟⲙ ⲉϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲁϫⲛ ϯⲥ *ⲃⲱ ⲛⲁϥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲇⲉ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟ ⲛϩⲩⲥⲟⲥ *(sic)* ⲙⲉⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ϩⲛ ⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲉⲓⲟ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ·

ⲙⲡⲉ ⲟⲩⲁ ⲅⲁⲣ ϫⲓⲛ ⲉⲛⲉϩ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲁⲓ ⲛϯⲙⲉⲓⲛⲉ· ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉⲥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· ϩⲱⲥ ⲇⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲛⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩ *(sic)*· ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲉϥⲧⲏⲏⲃⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ [a].

(a) Le texte parait de nouveau fortement altéré en cet endroit.

---

du soleil et de la lune et leur placement au firmament. Ces quatre lettres sont : *laula*, *me*, *ne*, *ou*.

Qui donc, de nouveau, parmi les enfants de la femme fut capable de dire ces choses, sans en avoir été instruit par Dieu, à savoir, le nombre des jours correspondant aux œuvres divines qui y furent produites, ou bien de dire qu'en six jours, Dieu fit la création entière.

Car jamais personne parmi les philosophes ni les grecs ne fut capable de se représenter ces choses de cette manière, avant l'existence de l'écriture divine de Moise, étant donné du reste que les figures de nos lettres (ont été tracées) par le doigt (de Dieu) lui-même (1).

(1) Sens conjectural tiré du contexte et de la version arabe : « avec cela que la figure de nos lettres (a été) tracée (?) par le doigt de Dieu ». Traduction de M. Forget.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲙⲡⲉⲣⲧⲣⲉⲩⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁⲥⲑⲁⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛ(-ⲟ̄ⲃ̄-)ϭⲓ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϩⲱⲥ ϫⲉ ⲁⲩϫⲓ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉⲡⲗⲁⲝ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲱϫⲡ ⲛϩⲁⲉ· ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩⲣⲙⲛⲧⲣⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ· ϫⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ· ⲛϩⲉⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲩⲟϣ ⲉⲩⲟⲧⲃ ⲉⲥⲛⲁⲩ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲣϩⲙⲟⲧ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲛⲉϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉⲡⲗⲁⲝ ⲁⲧⲟⲩⲱϭⲡ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲑⲉⲟⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ⲉⲁϥⲥϩⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ ⲡⲉϥⲧⲏⲏⲃⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲡⲉ ⲛⲑⲉⲟⲥⲉⲃⲓⲁ· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ * ϩⲛ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲉⲧϩⲉⲙ ⲡⲁⲓ ⲁⲓⲱⲛ ⲛⲁⲓ ⲥⲟⲩⲱⲛⲥ ⲏ ⲛⲉϥϩⲉ ⲉⲣⲟⲥ· ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ· ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲥⲉⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲉⲧⲟⲩⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲉⲣⲑⲉ ⲛϩⲛⲃⲗⲗⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ

C'est pourquoi, ne laissez pas les enfants des juifs se glorifier, en tant qu'ils ont reçu eux aussi les tables écrites par Dieu, celles qui ont été brisées ensuite. Il est prouvé, en effet, qu'avant la loi, pendant le long espace de plus de deux mille ans, Dieu a gratifié la réunion des gentils de la table indestructible de la *théosophie* contenue dans ces lettres que Dieu a tracées de sa propre main (1). Or le mystère qu'elles contiennent est une grande *théosébie*, qu'aucun des anciens parmi les philosophes de ce siècle n'a connu ni découvert ; car s'ils l'avaient connu, ils aurait su assurément que ces lettres annonçaient manifestement au monde un mystère.

Mais ils sont semblables à des aveugles, ces hommes

(1) Litt. « car voici de quelle façon rendent témoignage les choses, à savoir : avant que fut la loi, pendant des années nombreuses dépassant deux mille ans, Dieu gratifia la réunion des Gentils de la table indestructible de la divine sagesse qui est dans ces lettres, Dieu ayant écrit de son propre doigt ».

ⲛⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲙⲛ ⲙⲙⲁⲑⲏⲙⲁ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ· ⲟⲩⲉⲧ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ⲟⲩⲉⲧ ⲛⲉⲧ ⲟⲩϯⲥⲃⲱ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲉⲩϣⲁϫⲉ ϩⲛ ϩⲉⲛϣⲃⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲉⲩϩⲏⲧ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ (-ⲟⲩ̅-) ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲛⲟⲧϩⲟⲩ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲇⲩⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲅϯϩⲧⲏⲕ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉⲉⲓⲙⲉ ⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲃⲱ ⲛⲉⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ ⲛⲁⲓ· ϫⲓⲛ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ· ϫⲉ ⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲉⲓⲟⲟⲩ· ⲛⲧⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛϯⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ· ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲧⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲥϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉϥⲙⲟⲧⲛ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲁⲩⲱ ϫⲓⲛ ϣⲟⲣⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ·

---

là, je veux dire les maitres de la Grèce avec leurs enseignements. Autres sont les lettres qu'ils ont écrites d'après le type de ces lettres (1), autres les choses qu'ils ont enseignées par elles, en racontant des fables tirées de leur propre fonds.

Ces lettres elles-mêmes, c'est-à-dire leurs caractères, ont été sculptées par le Demiourge.

Ecoute donc ceci très attentivement, afin de connaitre l'ignorance des Grecs. Conformément, en effet, à ce que nous savons par ces choses, depuis l'origine, lorsque Dieu commença l'œuvre de la création entière (2), il fit seulement deux cieux, à part le ciel saint, invisible, dont l'existence ne saurait être représentée en figure, celui dans lequel se repose le Saint des Saints, et cela, dès le commencement, avant l'œuvre de la création (3).

(1) C'est-à-dire en imitant les lettres tracées par le doigt de Dieu.

(2) L'auteur désigne ici apparemment l'œuvre des six jours, la *creatio secunda*, comme nous l'avons remarqué plus haut.

(3) Cf. *Muséon* 1900 pp. 113 et 120.

ⲛⲉϣⲃ̄ⲱ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲛ * ϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲉⲛ ⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲉ ϣⲟⲟⲡ·

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲕⲁϩ ⲥⲉϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲓⲙⲁ ϩⲉⲛ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲇⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲕⲁϩ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ·

ⲉⲧⲃ̄ⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲟⲙⲟⲓⲟⲥ· ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲡⲉ ⲡⲙⲁ ⲛⲥⲱⲟⲩⲛϩ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃ̄ⲏⲏⲧϥ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲩⲥⲱⲟⲩϩⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱⲛϩ (*sic*) ⲉⲃ̄ⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲱⲟⲩ· ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲥⲱⲟⲩϩ ⲇⲉ ⲛϯⲙⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉ ⲛ(*sic*) ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ· ⲡⲟⲕⲓⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧ (-ⲟ̄ⲇ̄-) ⲕⲱⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲱ ⲉϥϯⲥⲃ̄ⲱ ⲛⲁⲛ ⲉⲡⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲑⲏⲧⲁ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ·

Au contraire, les fables des Grecs enseignent qu'il y a une multitude de cieux.

De nouveau, en cet endroit de l'Ecriture sainte relatif à ces lettres, on nous enseigne qu'il y a deux terres (1), tandis que les Grecs prétendent qu'il existe une terre unique.

De même, au sujet des eaux, ils désignent sous le nom de mer (θάλασσα) le lieu de rassemblement des eaux dont Dieu a dit : que les eaux inférieures au ciel se rassemblent en un seul lieu et que la terre sèche apparaisse. Or ce lieu de rassemblement des eaux est le grand rassemblement, l'océan (ὠκεανός), celui qui entoure le monde entier. C'est ce que Dieu nous enseigne au moyen de la lettre *thêta*, conformément à ce que nous avons déjà écrit.

(1) Litt. : « deux terres on nous les enseigne en cet endroit, dans l'Ecriture sainte de ces lettres » ; c'est-à-dire, l'endroit de l'Ecriture sainte où sont décrites les œuvres symbolisées par ces lettres.



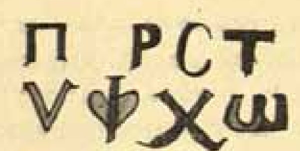
(a) ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲟⲛ ⲧⲡⲉ ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲫⲉⲣⲁ ⲛϭⲓ ⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲥⲟϭ ⲛⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲇⲉ ⲛⲧⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲙⲓⲥⲉ ⲛⲥⲫⲉⲣⲁ ⲇⲉ· ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉϯⲟⲩⲃⲏⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ· ⲙⲉⲛ * ⲧⲉⲩϣⲏ· ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲙⲛ ⲡⲕⲱϩⲧ· ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲙⲛ ⲡⲣⲏ· ⲙⲛ ⲡⲟⲟϩ· ⲙⲛ ⲛⲥⲓⲟⲩ· ⲉⲩϫⲱ ⲛⲛⲉⲧⲉⲙⲉϣϣⲉ *(sic)* ⲁⲩⲱ ⲉⲩϯⲥⲃⲱ ϩⲛ ϩⲉⲛ ⲇⲟⲅⲙⲁ ⲛⲛⲟⲩϫ· ⲉⲧⲟ ⲛϣⲙⲙⲟ ⲉⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲥⲉⲥⲱⲃⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲛ ⲛⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛϫⲱⲙⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲉⲛⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲥⲩⲛⲉⲩⲇⲟⲕⲉⲓ ⲁⲛ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲙⲛⲛⲉⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡϫⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲁⲟⲟⲩ ⲧⲉⲛⲟⲩ·

(a) Inscription verticale : « Ceci est l'océan qui entoure la terre entière » ; — inscription horizontale. « La terre sèche ».

De même le ciel, ils l'appellent une sphère, les sages insensés de la Grèce, tandis que l'Ecriture de la sagesse de Dieu nous le représente comme une hémisphère, conformément à la figure que nous avons donnée du *delta*. Et, de nouveau, nous les trouvons en contradiction pour ce qui regarde le jour et la nuit, la lumière, le feu, les ténèbres, le soleil, la lune et les étoiles ; ils disent ce qu'il ne faut pas et donnent dans des doctrines mensongères, étant étrangers à ces lettres (ou à ces Écritures ?) de Dieu.

Et puisque je sais que les juifs impies et les barbares rient de ce que nous disons maintenant, et qu'ils ne s'accordent pas avec nous pour admettre que ce mystère du Christ est révélé par les huit lettres qui viennent après ces quatorze lettres de l'alphabet, conformément à ce que nous avons dit, ce sont celles-là mêmes que nous allons maintenant les proposer.



(-ⲟⲉ-) ⲟⲩⲛⲧⲁⲓ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲓⲧⲛ ⲉⲧϭⲟⲙ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁϥϭⲉⲗⲡ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁⲓ· ϩⲛ ϣⲟⲙⲛⲧⲉ ⲙⲉⲛ ϥⲧⲟ ⲛϭⲓⲛ-ⲥⲟⲟϩⲉ· ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲛϯⲙⲉⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲁⲡⲟⲣⲉⲓ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲉⲛ ⲧⲉⲩⲁⲛⲧⲓⲗⲟⲅⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁϫⲓ ⲛⲁⲓ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲡⲗⲟⲛ ⲧⲁⲁϩ ⲉⲣⲁⲧ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲛϯⲙⲓⲛⲉ· ⲉⲓⲙⲓϣⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲑⲁⲣⲓ *(sic)* ϩⲙ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉϣⲣϣⲉⲣ ⲛⲁⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲓⲧⲉⲛ • ⲛⲉϯϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ·

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ· ⲱ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁ *(sic)*· ⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲁⲛⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲛⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ· ϫⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲟ̀ⲩⲛⲧⲁⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲛⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲟ ⲛϩⲟⲩⲥⲟⲥ [a] ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ ⲧⲁⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲓⲁ *(sic)* ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧϭⲓⲛⲧⲁⲙⲉⲓⲟ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙ[ⲟⲥ]· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲛⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϫⲟⲟⲩ·

(a) *Sic* pour ἴσος ; à noter l'esprit *doux* rendu ici par ϩ.

Par la force du Christ qui m'a révélé ces choses, j'ai trois et quatre arguments contre ceux-là ; et ils seront embarrassés dans leur ignorance et leur contradiction. Je m'en servirai comme d'un bouclier à leur opposer, combattant pour le Christ et son Église (1), confiant dans l'esprit, pour les renverser par ce que je vais dire, à savoir ce qui suit.

Voici qu'en toute évidence, o Juifs, barbares et Grecs, nous savons avec certitude, par les explications proposées, que les lettres et leurs éléments sont la figure des éléments du monde ; et que les unes et les autres viennent dans le même ordre, se présentant comme nous l'avons dit, dans l'ordre des six jours de la création du monde (2).

(1) Litt. : « sur le Christ et son Eglise ».
(2) Litt. : « et qu'ils se présentent (viennent dehors) étant en égalité entre

ⲛⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲟⲩⲛ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ· ϫⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲛ ⲡⲉⲧⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ϣⲙⲟⲩⲛ (-ⲟ̅ⲉ̅-) ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲁⲉ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ϩⲱⲥ ⲉⲩⲁⲛϯⲗⲉⲥⲓ ⲟⲩⲃⲏⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲓⲁⲑⲏⲧ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲓⲙⲉⲓⲛⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲛ ϫⲉ ⲁϣ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲓⲉ ⲁϣ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲡⲉⲧⲉϥⲟ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲇⲁⲍⲓⲥ (*sic*) ⲛⲧⲉⲓⲙⲛⲧⲏ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲥⲁⲑⲏ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϥⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲣⲱ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϥⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉ ⲁϣ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲥⲩⲙⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲁⲩ (*sic*)· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛϩⲉ [a]· ⲙⲛ ⲫⲓ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛⲭⲓ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛ̇ⲱ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲛ ϣϭⲟⲙ ⲙⲙⲟⲟⲩ · ⲉⲡⲧⲏⲣϥ ⲉϯⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ⲛⲁⲛ ⲉⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲓⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲛ ⲛⲁ ⲧⲡⲉ (*sic*)· ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲧ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉⲧ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁϩ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲥⲉⲛⲁϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉϯⲥⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲛ (*sic*) ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲛⲁϣ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲉ ⲛⲧⲟⲩϣϭⲙ-

(a) ϩⲉ, alias ⲩⲉ répondant à l'*upsilon*.

Que ceux donc qui prétendent que le mystère du Christ ne nous est pas décrit par les huit dernières lettres de l'alphabet, comme l'opposent les impies, qu'ils nous disent ceux-là, quelle créature ou quel élément est représenté par la figure de ces quinze lettres qui précèdent, et ce que signifie le *ro*, et quel élément est représenté par *summa*, et quelle est la signification de *tau*, la signification de *hé* et de *phi*, et ce qu'est le caractère de *chi*, et l'élément de *ô*.

Mais il ne leur est aucunement possible de nous désigner un des éléments ou une des créatures de Dieu, soit dans le ciel, soit sur la terre, soit au dessous de la terre. Et comment pourront-ils nous interpréter de cette façon ces (dernières) lettres, et comment pourront-ils en

eux, dans la suite des jours de la création du monde et ils se présentent selon ce que nous avons dit ».

ϭⲟⲙ ⲉⲛⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲧⲇⲁⲝⲓⲥ· ⲙⲛ ⲡⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲛⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛⲧⲉⲝⲁⲏⲙⲉⲣⲁⲥ (*sic*) ⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡⲥϩⲁⲓⲥ· ⲙⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲥⲧⲟⲓⲥⲭⲓⲟⲛ ·ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩ ϩⲩⲥⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲛⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ (-ⲟ̅ⲍ̅-) ϫⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲛ ⲉⲓϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ϣϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲉϥⲓⲱⲡ ⲉⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲉⲧⲉ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡ̅ⲛ̅ⲉ̅ ⲛⲉ· ⲙⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ

---

quelque manière justifier (1), par elles, l'exposé et l'ordre (2) de la succession de l'hexaéméron que nous avons déjà d'écrit et les lettres qui y correspondent (3) et leurs éléments qui sont respectivement figuratifs des œuvres de Dieu (4).

Et pour que les Juifs ne prétendent pas que je dise cela à tort (5), il nous faut faire la récapitulation de ces choses, à savoir des œuvres de Dieu et des lettres représentant

(1) Litt. « établir ».

(2) Litt. « le nombre ».

(3) Litt. « qui sont en lui ».

(4) Tout cet exposé est fort diffus. Le génie de la langue copte ne se prêtant guère au style périodique, l'auteur, qui est d'ailleurs naturellement prolixe, s'est trouvé manifestement embarassé lorsqu'il a voulu faire la synthèse de ses idées. Il parait s'adresser à une catégorie d'adversaires qui, dans sa pensée, admettent le sens symbolique des lettres en tant qu'il s'applique aux œuvres de la création, mais ne veulent pas l'étendre à l'œuvre du Christ. Il leur demande comment ils agenceront l'explication des quatorze premières lettres, de manière à réserver encore quelques œuvres qui soient symbolisées par les huit derniers signes. Comme il croit avoir suffisamment démontré, tant par la figure des lettres que par leur nombre et leur succession, que toutes les œuvres de la création sont symbolisées par les quatorze premiers caractères, il ne reste plus à ces adversaires qu'à avouer leur impuissance et à reconnaitre que les huit derniers s'appliquent à la venue du Christ. Il éprouve toutefois le besoin de revenir sur la preuve tirée du nombre et de la suite des lettres, et de leur concordance avec l'apparition successive des créatures, dans l'œuvre des six jours.

(5) Litt. « dans une pensée qui n'est pas bonne ».

ⲧⲉⲍⲁⲏⲙⲉⲣⲁⲥ ϫⲓⲛ ⲁⲗⲫⲁ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁϯϣⲓⲡⲉ ⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϯⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲱⲡ· ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲙⲁⲣⲟⲩⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ· ⲕⲁⲛ ⲁⲩϣⲁⲛⲁⲣⲭⲉⲓ ϫⲓⲛⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϫⲟⲟⲩ· ⲥⲉⲛⲁϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ ⲡⲉⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲟⲩⲧⲉⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉ· ⲡⲓⲥⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲛⲥⲉⲥⲱⲟⲩϩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲛ * ϩⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲛⲧⲁϥⲁⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛϫⲟⲩⲧⲟⲩⲉ· ϫⲟⲩⲧⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ ⲡⲉⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲛ̓ⲟⲩⲱⲧ ⲁϥⲁⲁϥ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲟⲩ ϩⲱⲃ ⲥⲛⲁⲩ ⲁϥⲁⲁⲩ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲇ̅ ⲛϩⲟⲟⲩ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲉ̅ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩ ⲋ̅ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ· ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ

---

l'hexaéméron, à commencer par l'*alpha ;* de cette manière nous allons les couvrir de confusion. Donc quant à cette suite de l'énumération, qu'ils commencent où ils voudront, qu'ils commencent par *alpha*, comme on l'a dit (1), ils seront réduits à néant ainsi que leur monde (2).

En effet, ces lettres sont au nombre de vingt-deux ; tandis que les œuvres de Dieux comprises dans les six jours de la création ne dépassent pas vingt et un (3). Car Dieu a fait vingt et une œuvres dans ces six jours, à savoir : le premier jour, une œuvre unique ; le second jour, deux œuvres ; le troisième jour, trois œuvres ; le quatrième jour, quatre œuvres ; le cinquième jour, cinq œuvres ; le sixième jour, six œuvres ; ce qui fait ensem-

(1) Ailleurs (*Muséon* 1900, p. 26), l'auteur commence son explication par le *delta*. Voir aussi p. 125 suiv.

(2) C'est-à-dire leur explication du monde.

(3) Litt. « or les six jours de la création, ils ne réunissent pas en eux dans les œuvres que Dieu a faites, au dessus de vingt et un ».

ⲁⲩⲣ̄ ϫⲟⲩⲱⲧⲟⲩⲉ ⲛ̄ϩⲱⲃ̄ ⲛ̄ⲧⲁϥⲁⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲉ(-ⲟ̄ⲛ̄-)ϩⲟⲟⲩ· ϯϩⲉ ⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲕⲉⲥϩⲁⲓ·

ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϯⲙⲓⲛⲉ ⲁⲛⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲱⲃ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲛⲁϣⲧ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲣⲟⲛ (*sic*)· ⲓⲉ ⲙⲉⲛⲧⲟⲩⲧⲁϩⲟ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲛⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲏ̄ⲇⲉ ⲙⲏ ⲅⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲑⲃ̄ⲃⲓⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲩϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲃ̄ⲟⲗ· ⲉⲧⲃ̄ⲉ ⲛⲁⲓ ⲣⲱ ⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ· ⲡⲁⲛⲧⲱⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϣⲱϫⲡ ⲛⲉⲛⲕⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃ̄ⲏⲧⲁ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉ ⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ

---

ble vingt et une œuvres qu'Il a créées (1). Il en est ainsi également de nos lettres, selon la suite des œuvres produites chaque jour (2).

A ceux-là donc (les impies) nous leur avons proposé deux choses inéluctables (3) et ... (4), ou bien ils sont incapables de nous dresser la liste (5) de chacune des lettres, ou bien ils doivent s'humilier devant nous et reconnaitre la révélation du mystère du Christ (6). C'est pour cela qu'Il a dit : Je suis l'alpha et l'oméga. Or Il se retrouve de toute manière dans le reste (7) des lettres de l'alphabet.

(1) Voir l'énumération détaillée de ces œuvres p. 126 suiv.

(2) Litt. « et selon la suite des œuvres qui furent dans les six jours, est de nouveau également la manière de nos lettres ».

(3) Litt. « solides, dures »

(4) **ⲡⲟⲣⲟⲛ** ? — L'arabe traduit : « Nous leur avons proposé deux choses difficiles, non réjouissantes ». — Nous sommes portés à croire que cet énoncé obscur se rapporte aux deux termes du dilemne proposé aux adversaires : deux choses solides, bien établies, ou, selon le texte arabe, dures pour l'adversaire, difficiles et peu réjouissantes pour lui.

(5) Litt. « *non habent statuere nobis canonem* ».

(6) Litt. « sinon qu'ils s'humilient devant nous et qu'ils disent que le mystère du Christ a été révélé. »

(7) Litt. « de toute manière c'est Lui qui est le reste aussi des lettres »,

ⲙⲡⲁⲓ ϩⲛ ϩⲉⲛⲙⲏⲏϣⲉ ⲛⲥⲙⲟⲧ ⲕⲁⲧⲁ * ⲑⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉϥⲛⲁⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓ ⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ·

ϩⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲛⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲡⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ·

ⲡⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲙⲛ ⲡⲁⲙⲁϩⲧⲉ· ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲛⲉⲛⲉϩ· ϩⲁⲙⲏⲛ·

Elles l'introduisent sous une multitude de figures, comme Il nous le montrera.

Car toute chose est par Lui et en Lui, dans l'univers, soit au dessus, soit en dessous. Son mystère saint se manifeste dans la création entière.

A Lui la gloire, à Lui aussi la puissance dans les siècles des siècles. Amen.

(*A continuer.*) A. Hebbelynck.

A première vue, il semblerait qu'il s'agisse ici des dernières lettres qui, d'après l'explication donnée plus haut, étaient spécialement figuratives du Christ. Mais le passage suivant, où l'auteur annonce une nouvelle révélation et où il parle du mystère contenu dans la création entière, nous fait croire qu'il a déjà en vue l'explication qu'il va entreprendre dans la quatrième partie et qui porte sur le mystère du Christ renfermé dans le nom même des lettres de l'alphabet. Par le reste des lettres il faudrait donc entendre ici les lettres autres que l'*alpha* et l'*oméga*.

LA TRIBU DES ṢOLEÏB

PAR

LE R. P. ANASTASE MARIE DE SAINT ELIE,

de la mission des Carmes de Bagdag.

TRADUIT DE L'ARABE PAR

ETIENNE SOUBRE

Vice-Consul de Belgique.

Cette étude a paru dans la revue « Al-Machriq » (1), éditée par les RR. PP. Jésuites de Beyrouth, et peut prendre place parmi les plus remarquables des travaux que cette intéressante publication a soumis à l'attention des arabisants. Les Ṣoleïb forment en effet une tribu presque inconnue ; les relations des voyageurs en font à peine mention, et, comme semble probable l'extinction prochaine de leur race, le silence menace de se faire autour du problème passionnant de leur origine. Faut-il vraiment voir d'anciens chrétiens, des descendants des croisés, en ces nomades étranges, au teint pâle, aux yeux bleus, aux cheveux blonds, qui gardent un vague culte d'ancêtres d'une haute race et qui inspirent encore aux Bédouins du désert de Syrie un respect qui leur permet

(1) « Al-Machriq », revue catholique orientale bi-mensuelle. 1e année, nº 15 (1 août 1898) p. 673-681.

de maintenir intact leur farouche isolement...... ? Cette seule hypothèse suffirait à justifier l'intérêt qui s'attache à la connaissance exacte des mœurs et coutumes des Ṣoleïb. Le R. P. Anastase de S[t] Elie a le mérite incontestable d'avoir, le premier, réuni sur cette matière des renseignements exacts et nombreux (1). Il nous les a présentés sous une forme dont une traduction ne peut rendre que bien imparfaitement l'élégance, mais à laquelle nous nous sommes efforcés de laisser, au moins, son pittoresque et sa clarté. Nos remerciements vont au R. P. H. Lammens qui a bien voulu nous fournir d'utiles indications et à Monsieur J. Harfouche dont l'expérience et les conseils nous ont été précieux, dans l'accomplissement de ce travail.

LE TRADUCTEUR.

(1) On parle des Ṣoleïb, mais avec très peu de commentaires, dans les ouvrages suivants :

D[r] G. Jacob : « Altbeduinen Leben » p. 114-115.

Palgrave « Une année dans l'Arabie centrale » (tr. fr.) I, 150.

E. Sachau « Reise in Syrien und Mesopotamien » p. 30.

Burckhardt « Reisen in Syrien, Palestina, etc. » III, 11.

Ch. Huber « Journal d'un voyage en Arabie » p. 3 et 13.

Wetzstein « Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft » XI, 492.

D[r] William Wright « An account of Palmyra and Zenobia » p. 48 et 52-53. Lady Anne Blunt : « Tribes of the Euphrates » II, 109.

LES ṢOLEÏB.

Leur définition (1).

Le mot « Ṣoleïb » est mû : primo, par un ḍamma ; secondo, par un fatḥa, et le ia est quiescent (comme dans le mot « ouḳaïl »). Les Ṣoleïb, eux, font le ṣad quiescent et prononcent « Ṣ'leïb ». Cette peuplade, mi-sédentaire, mi-nomade, est dispersée en « Syrie » ou « Terre de Syrie » et fréquente Mossoul, Bagdad, El-Deir, et leurs environs. Elle se divise en tribus, de quinze à vingt-cinq tentes, qui se transportent d'un lieu à l'autre pour faire le commerce des ânes, du sel, etc.

Leur origine.

Les savants ont exprimé des opinions divergentes sur leur origine. Il en est qui disent : « Ils descendent de quelques croisés (2) qui se sont disséminés et éparpillés, après un séjour temporaire dans les villes de Syrie. On leur a infligé des persécutions plus violentes que celles qui frappaient les autres chrétiens, parce que leurs ennemis voyaient dans leur nom le prétexte de leur colère (3) ». On invoque leur nom à l'appui de cette thèse. De fait, la

(1) Ce paragraphe est précédé, dans le texte original, d'un préambule qui ne contient que des considérations générales et que nous avons cru ne pas devoir reproduire pour ne pas donner à ce travail une inutile extension.

(2) Croisé, en arabe = ṣalibii.

(3) Les Musulmans frappent de réprobation, pour un motif analogue, les « Yézidis » qu'ils prétendent sectateurs du khalife « Yezid », le second des Ommiades, auquel ils reprochent le meurtre de Hussein, fils d'Ali.

différence entre les deux mots « Ṣalibii » et Ṣolaibii est si légère qu'on ne peut s'empêcher de la remarquer. Mais on avance encore une autre preuve : « Les Bédouins n'entreprennent jamais rien contre ces tribus et regardent quiconque leur est hostile comme coupable du plus grand des crimes et susceptible du plus sévère des châtiments. Ils les considèrent avec le respect qu'ils auraient pour une chose sacrée, symbolisée par la croix. Ils ne leur causent ni un dommage, ni même le moindre ennui. Il n'y a pas de fusion entre eux et les Bédouins ». — Enfin, un troisième argument corrobore cette opinion : « Quelques uns d'entre eux tiennent le même langage, disent qu'ils sont issus des croisés mais que les ravages du temps ont passé sur eux et qu'ils en ont été réduits à leur état actuel. » On pourrait dire d'eux :

« Le temps s'acharne contre moi comme si j'étais son ennemi »
« Chaque jour, il m'oppose l'adversité »
« Si je désire une chose heureuse, le temps m'amène la chose contraire »
« Si mon ciel est sans nuages un jour, il se brouille le lendemain. »

D'autres, qui cherchent aussi dans leur nom l'indication de leur origine, disent : « Ṣoleïb est dérivé de « Ṣoulb » qui signifie « ferme ». On dit : ṣoulb dans sa foi, c'est-à-dire ferme, tenace en elle. Ils appartenaient à la religion chrétienne. La main du temps les a conduit dans les déserts et ils restèrent d'abord fidèles à leur croyance, puis leurs mœurs se relachèrent, et ils devinrent ce qu'ils sont aujourd'hui ». Ou bien « leur nom serait dérivé de « Ṣalouba », signifiant « qui n'est pas souple ». Ils comptaient parmi les Arabes chrétiens. Leur vie, alors, était âpre et rude, et leur caractère ne s'était pas amolli ».

J'ai entendu d'autres personnes prétendre que leur origine remontait aux Romains ou aux Grecs anciens et

que leur nom dérivait de « Ṣouleïb » ou « Ṣouleïv » (Sulèves), divinités champêtres figurées trois à trois sur les marbres antiques. Elles étaient juchées sur des piédestaux et tenaient dans leurs mains des fruits et des épis. Puis, quand les adorateurs de ces idoles eurent des rapports plus fréquents avec les Chrétiens et les Musulmans, ils délaissèrent leur foi et adoptèrent une religion qui n'était ni celle des Chrétiens, ni celle des Musulmans. Ainsi, il en fut d'eux comme du corbeau, dont on dit :

« Le corbeau — avait une démarche à lui — lors des siècles passés : »
« Il envia la perdrix — et désira marcher comme elle »
« Alors une sorte de claudication l'atteignit »
« Il perdit sa démarche à lui — et n'arriva point à sa démarche à elle. »
« C'est pourquoi on l'a nommé le père de la chamelle » (1)

D'autres encore disent : Ils viennent de Ṣoulib ou Ṣoulaïb, village proche de Donḳila, dans le bassin d'irrigation du Nil Et ils ont pris le nom de leur pays.

Quant au Ṣoleïb eux-mêmes, ils ne savent rien de leur origine, ou, ce qu'ils savent, ils l'imaginent ou l'inventent. Cependant, ils croient à l'ancienneté de leur race.

Je me souviens avoir interrogé, il y a quinze ans, un des Ṣoleïb qui étaient venus à Bagdad cette année-là et j'ai transcrit ses paroles. Je lui avais dit : « Quelle est ton origine ? » — Il répondit : « Alors que je ne sais pas d'où

(1) Plus littéralement le père « rapide à la course ». — « Les Arabes ont la manie de fabriquer des sobriquets composés avec le mot Abou (par abréviation bou) père, possesseur. Voient-ils un homme amplement pourvu de poils ou de ventre, ils le surnomment « bou daqn » ou « bou kirch », le père de la barbe ou de la panse. En Egypte, ils appelaient Bonaparte « bou farwa » à cause de sa houppelande. Le général Caffarelli, avec sa jambe de bois, était « bou khachab » le père du bois. Un savant, porteur de grandes besicles : « bou qazaz » le père du verre. Le riche patriarche Cyrille : « Abou Zahab », le père de l'or. » (R. P. H. Lammens, La question gréco arabe, p. 27).

vient ma nourriture, comment saurais-je d'où vient mon peuple ! » —

Je posai à un autre de leurs chefs la même question. Il toussota, réfléchit, rappela ses souvenirs, et dit (1) : « Ecoute, ô brave homme (2) ! Nous sommes des plus nobles des hommes, de leur élite, des plus illustres des Arabes, de leur crème (3) ! Notre aïeul fut un arabe pur (c'est-à-dire de pur lignage) nommé Dab'ân, mais les vicissitudes du temps l'ont abaissé. Voici dans quelles circonstances : Dieu qui est grand (louons-le ! le puissant et l'illustre !) créa l'aïeul de notre aïeul Dab'ân dans un endroit pittoresque d'un pays proche des villes d'Arabie, où croissaient toutes sortes d'arbres. Mais, comme les hommes se multipliaient et que se succédaient les familles, notre aïeul Dab'ân se proposa de quitter un pays où l'espace devenait restreint. Dieu, qui est grand, voulut à ce moment distribuer ses biens à son peuple et à ses créatures. Notre aïeul eut le meilleur lot, ce dont il se réjouit, et il se livra aux divertissements. Dieu le choisit pour commander au reste des hommes, mais il ne tarda pas à commettre une action qui fut jugée être le crime des crimes, et que voici : L'Eternel, Seigneur des choses créées, en étant arrivé à la détermination des rations des

(1) Tout l'original du discours est en bouts rimés. Le Ṣoleïb a voulu suivre la coutume des Arabes qui parlent ainsi en chaque occasion un peu solennelle, mais il a malheureusement sacrifié souvent le sens à la rime.

(2) « Ibn-al-ḥalâl » signifie littéralement « fils légitime ». Mais cette expression est très employée dans le langage vulgaire avec le sens de « brave homme ». On dit, par exemple, proverbialement : « ibn-al-ḥalâl, 'ind ḏikrihi, iabân ». « Le brave homme, quand on mentionne son nom, se montre ».

(3) Il est curieux que le mot « zoubda » « crème » ait pris en arabe, comme en français, le sens de « meilleure partie d'une chose ».

animaux, fit la part du chien d'un morceau de pain qu'il lui jeta. Or, notre aïeul Dab'ân s'en empara promptement avant que l'animal ait pu le saisir. Dieu s'indigna de son avidité et de sa convoitise ; il lui enleva sa dignité de premier des nobles et le fit descendre à un rang inférieur. Puis il lui parla avec cette voix devant laquelle s'affaissent les montagnes et s'ébranlent les forces célestes avec tout ce qu'elles renferment de signes de perfection et de beauté. Et il lui dit : «Va-t-en de devant moi ! Fuis, homme bas et vil, dépourvu des qualités de l'homme noble ! Alors que je t'avais élevé au dessus des autres hommes, que, même, je t'avais fait leur maître, malgré la diversité de leurs races, voilà que tu t'es emparé de la ration du chien et que tu lui as disputé ce qui lui revenait de droit ! Eloigne-toi de moi ! Dès ce jour, tu passeras sur les cordages des tentes (c'est-à-dire : tu passeras devant les tentes pour mendier) et les chiens aboieront après toi. Les femmes nobles des tribus te feront l'aumône, les femmes de basse classe te poursuivront. Tu prendras ton sac et tu mendieras auprès de tes parents. Tu ne cesseras de vivre ainsi et tu resteras dans cet état, jusqu'à ce que tu aies expié ton avidité et rendu compte à Dieu de ta convoitise, aussi longtemps qu'Il le voudra. Alors Il te fera remise de cette peine ».

J'en interrogeai un autre qui me tint un langage analogue au précédent, si ce n'est qu'il remplaça le mot « chien » par le mot « gazelle ».

J'en interrogeai un quatrième et ce qu'il me dit se rapprochait, comme sens, des propos cités. Voici ses paroles : « Celui qui est le Roi des peuples et le plus grand de leurs Empereurs, après avoir élevé la coupole des cieux sur les piliers de l'air et posé la terre à la surface de l'eau dis-

persa les hommes dans les différentes contrées de l'Univers et il assigna à chaque collectivité une part dans les moyens de vivre que lui, le Très Haut, avait prémédités. Le lot des laboureurs fut le labour, le lot des marins, la navigation ; aux habitants des villes échut le commerce ; la part des Bédouins fut de monter les coursiers robustes, bons voyageurs, de manier l'épée et la lance avec un rare courage et d'affronter les âbimes de la mort avec une audace étonnante. Le lot des Européens fut de s'adonner aux arts, d'exceller dans les sciences, et l'habileté dans les travaux. Quant à notre aïeul Ṣoleïb, et à Charâr, aïeul des Charâres, et à Ḥazam, aïeul des Ḥazams, connu par ses razzias, tous trois s'étaient expatriés. Quand ils revinrent en leur pays, ils revendiquèrent leur part et le Grand Roi s'irrita contre eux. Alors ils demandèrent pardon, mais leur excuse fut plus mauvaise qu'une faute grave. Ainsi Ṣoleïb dit « Moi, je poursuivais un chevreuil ! » Et le Grand Seigneur dit : « Que Dieu donne la pluie à tes champs et la pâture à tes troupeaux (1) ! Puisque tu t'es épris de la chasse à la gazelle et de la vie de mendiant, pars avec les jeunes gens. L'arc t'affolera et les chiens aboieront après toi ! »

En résumé, quiconque examinera attentivement ce qui précède se convaincra d'une chose, c'est que l'avis des savants ne concorde pas avec le dire des Soleïb, et qu'il y a entre les deux opinions une grande différence ; mais ce dont peut être certain tout homme raisonnable, c'est que les Soleïb ne sont pas des Arabes. Nous avons, à l'appui, des arguments décisifs, des preuves évidentes et claires, parmi lesquelles :

(1) « Sakiân laka wa ra' ian ». Cette expression, habituellement bienveillante, est, naturellement, employée ici de façon ironique.

Les traits et la stature des Ṣoleïb sont autres que les traits et la stature des Bédouins. Les Soleïb se distinguent le plus souvent par la petitesse de la tête, la hauteur du front et sa largeur, le bleu des yeux, ou leur pâleur, la finesse des sourcils et leur séparation, la forme régulière du nez, la blancheur du teint, l'ovalité du visage, la couleur blonde des cheveux, la minceur des lèvres, la douceur de la peau, la finesse de la taille, l'élégance du port, la blancheur immaculée des dents, la bonne santé du corps, et autres attributs qui ne concordent pas, si ce n'est rarement, avec ceux qui particularisent les Bédouins ou Arabes. Entre autres choses notoires, les Ṣoleïb sont caractérisés par une maigreur si excessive qu'ils en sont devenus célèbres et qu'on leur applique un proverbe. On dit : « Plus maigre que les Ṣoleïb » ou, « maigre comme les Soleïb, comme s'il était Ṣoleïb ».

On peut citer aussi comme preuve que leur idiome n'est ni de l'arabe littéral, ni de l'arabe du désert, mais un langage entre les deux. Ils ont un jargon dont ils se servent pour leurs conversations particulières, sauf quelques uns d'entre eux qui parlent l'arabe du pays où ils séjournent. Quelques uns aussi, principalement parmi leurs chefs, ont appris des membres de phrase rimés, comme nous l'avons vu.

Et aussi : leurs coutumes. Ce que j'en ai vu n'est pas habituel aux races nomades ni à celles qui leur sont analogues.

Enfin : les Arabes et les Bédouins considèrent les Ṣoleïb comme une tribu non arabe et indépendante d'eux. Ils la respectent, exaltent sa valeur, et regardent qui leur est hostile comme un coupable parmi les plus grands des coupables.

Leur religion.

Les Soleïb n'ont pas de religion qui leur soit propre. Déjà, nous les avons interrogés à ce sujet et ils disent : « Nous adorons le créateur de la gazelle, Celui qui nous l'a soumise. Mais, à cause de nos rapports avec les Musulmans et les habitants du désert, et de notre ignorance de la religion de nos ancêtres, nous leur avons emprunté des coutumes qui n'ont pénétré chez nous que malgré nous ». Du reste, ils ne connaissent ni jeûne, ni prière, ni sentiment religieux, ni rien d'analogue, sauf la circoncision qu'ils pratiquent

Leur nourriture et leurs vêtements.

Leur nourriture est la chair de la gazelle. Cet animal abonde dans le désert de Syrie où ils séjournent. Ils sont les plus habiles parmi les créatures de Dieu, dans les ruses à déployer pour cette chasse. Ils ne cessent de poursuivre la gazelle jusqu'à ce qu'elle soit harassée, et s'arrête comme quelqu'un de réfléchi qui perdrait subitement la raison ; alors, ils font feu et se précipitent sur elle. Ils relancent la gazelle, tantôt à la course, tantôt montés sur leurs ânes blancs. Lorsqu'ils s'en approchent, ils parlent à leur âne à voix basse ; il comprend ce signal et s'accroupit comme un chameau. Alors ils font feu de derrière l'animal qu'ils prennent en quelque sorte comme affût. C'est ainsi qu'ils chassent.

Ils se nourrissent de différentes espèces d'orge et de maïs, et de labân (1). Leur boisson est l'eau pure. Quand

(1) Le « laban », dans l'arabe littéral, n'est autre que le lait, mais un peu aigri : le « laban-el-ḥalib, » c'est le lait frais. Actuellement, on appelle « laban » du lait coagulé que l'on a fait cailler avec un ferment lacté.

ils ne peuvent s'en procurer, comme aux saisons d'été et d'automne, ils la remplacent par le laban ou par le lait frais. Lorsqu'ils vont dans une ville, ils s'approvisionnent de farine, et de divers mets desséchés, parce qu'ils se conservent longtemps sans se corrompre.

Tous leurs vêtements sont de peau de gazelle, et ils en confectionnent aussi leurs gants et leurs guêtres (1). L'habillement de l'homme ne se distingue pas de l'habillement de la femme, si ce n'est en un point : la femme se ceint la tête d'un bandeau rouge de la couleur du ḥenné, dont les extrémités pendent sur la nuque comme les fanons d'une mitre. L'homme, lui, replie ce bandeau rouge sur lui-même sans que les bouts pendent ni se balancent. Les hommes tressent leurs cheveux comme les femmes et ont, le plus souvent, la barbe peu fournie, peu de poils aux joues. Pour ces motifs, les hommes, vus de loin, ne se distinguent guère des femmes, surtout quand il s'agit d'un jeune homme au visage imberbe. Ils portent une ceinture qu'ils confectionnent avec la peau de l'agneau ou toute matière analogue. Elle est frottée ou tannée avec les feuilles du « Salam » ou de l'« Aâ ». Alors, avec trois tresses, ils forment une tresse large. Ils y suspendent des petits objets d'os qu'ils trouent à cet effet. La ceinture ainsi préparée, ils la mettent, et la nomment la « Sabla » (avec un fatḥa et un soukoûn). Je pense que ce mot vient de l'arabe littéral ; ce serait un morceau de « sibt » (avec un kesra et un soukoûn) qui signifie : toute peau tannée.

(1) Ces guêtres sont des espèces de chaussettes qui entourent le bas de la jambe et le dessus du pied afin que les pieds ne soient pas blessés par les épines ou par quelque autre objet pointu (Note de l'auteur).

Leurs armes.

Parmi les armes qu'on leur connait, il y a : le Miḳiar (quelques uns prononcent le ḳaf comme un Gim doux ou un Gim guttural et disent mijiar ou migiar). Il consiste en un bâton à l'extrémité duquel se trouve un bloc arrondi de poix qui s'endurcit en se desséchant et devient d'une dureté de pierre. Ils ont aussi le fusil chichḫân ; arme qui tient le milieu entre la carabine et le fusil ordinaire, avec un canon d'une largeur inusitée et six rayures, ou angles, à l'intérieur. De là son nom persan composé de « chich » (six) et de « ḫân » ou « ḫâna ». (maison, demeure, raie) L'introduction de ce fusil date du temps du fameux sirdar 'Omar Pacha. Citons aussi le ḳourṭ, analogue au miḳiar, si ce n'est qu'il est tout en fer et que sa surface est gravée, ou ciselée de dessins bizarres ; on le fait venir d'El-Ḥasa ou El Ḳaṭif, villes d'Arabie.

Leurs mœurs et leurs habitudes.

Ils ont, dans leurs habitudes, une absolue répugnance du vol, de la tromperie, de la ruse, de la fraude, de la dissimulation, de l'hypocrisie, et des subterfuges usités dans les ventes ou le commerce. Il n'est pas de chose sacrée pour eux comme une dette. Ils ont aussi la manie du parasitisme, par laquelle ils sont notoires. En effet, on ne cesse de les voir manger aux dépens d'autrui, de quelque religion ou de quelque secte que l'on soit, sans avoir été invités au repas. Ils ne dédaignent aucune espèce de nourriture, ne refusent rien qui en soit. Quand ils apprennent qu'on prépare des aliments quelque part, ils y courent au plus vite comme s'ils étaient des amis de la maison.

Ils ont des mœurs décentes et chastes, ne connaissent ni l'adultère, ni le libertinage, à si peu de cas près, que c'en est insignifiant. Les femmes portent très haut la pudeur et la modestie. Quand une femme accompagne son mari à la ville, elle le tient par les franges de son habit, s'y cramponne, et garde cette attitude où qu'elle aille, de jour et de nuit, ainsi qu'un petit enfant à côté de son père.

Leurs demeures.

Les Ṣoleïb habitent sous des tentes qu'ils confectionnent avec la peau de la gazelle ou avec ses poils. Ils recherchent les endroits pluvieux au printemps et en hiver, le voisinage des villes et des villages en été et en automne. Leurs tentes sont en nombre supérieur à sept cent.

Leurs métiers.

Ils n'ont pas de métier qui leur soit spécial, sauf l'élevage des ânes blancs. Quant à cela, leurs ânes sont supérieurs pour leur beauté, leur force, leur faculté de faire des trajets ininterrompus sans se fatiguer vite. Aussi, l'on voit beaucoup de marchands nouer des relations avec eux. Le prix des ânes qu'on leur achète atteint souvent le chiffre de trois cents francs, s'il ne le dépasse. Ils s'occupent aussi de l'élevage des diverses espèces de bétail. Leurs moutons, dans les années de fertilité, mettent bas deux fois par an.

Cérémonial des mariages, chez eux.

Quand l'un d'eux veut se marier, un messager sort de la maison de l'homme. Il tient la queue d'un âne blanc qu'il fait courir devant les habitations du campement.

C'est le signe d'une invitation au mariage. Cela, à l'instar du messager arabe qui vient annoncer à la tribu la fertilité du sol ou tout autre motif de joie. Il arrive en agitant son habit ou son épée et il proclame de loin l'événement afin que l'on se réjouisse et que l'on fête la bonne nouvelle. El-Houḍali a dit (1) :

« J'ai mal dormi à cause de lui, comme si était apparu le
« messager qui tient à la main un léger bâton. »

On voit alors, de chaque habitation où va le messager, les femmes sortir en chantant des épithalames (2). Tout maître de maison se dépêche de préparer de la nourriture qu'il envoie au domicile du fiancé. Les invités se réunissent d'après leur rang et chaque clan mange les mets fournis par un autre clan. Quand ils ont fini le banquet, les hommes et les femmes se séparent, puis ils commencent la danse et le pas du sabre. Leur danse est extrêmement simple. Jamais on n'y voit un mouvement qui blesse les convenances ni un geste qui induise l'esprit en pensée mauvaise ou honteuse. Elle consiste en bonds et en sauts. Ils ont aussi une espèce de danse appelée « dastaband » pour laquelle ils se prennent les mains et tournent.

Ils pratiquent également, en des jours semblables, une coutume qu'ils appellent « Higala ». Voici en quoi elle consiste : le fiancé monte sur un âne, entouré de compagnons et passe devant les habitations. Les femmes s'approchent pour le jeter à bas de l'âne et ses compagnons l'en empêchent. Elles continuent leurs efforts jusqu'à ce

(1) El-Houḍali est un nom commun à plusieurs poètes de la tribu de Houḍail.

(2) « Halhala ». Se dit de l'homme qui répète un cri. Le halâhal est ce que les gens de Syrie nomment « zalaġiṭ » (Note de l'auteur).

que, arrivé à sa demeure, il donne un repas qu'ils nomment « repas du commencement ». Mais quand les femmes réussissent à renverser le fiancé de dessus son âne, malgré la résistance des compagnons, ce sont elles, et elles seulement, qui ont droit au repas et les jeunes gens reviennent les mains vides.

Quant à la célébration du mariage, elle revêt cette forme : le fiancé se présente en tenant par la main le père de sa fiancée, ou son frère, ou son tuteur, ou son mandataire, devant un tiers qui s'adresse au représentant de la jeune fille, disant : « Est-ce que tu donnes en mariage une telle, fille d'un tel, à un tel, fils d'un tel ? » Et le père de la jeune fille dit : « Oui, je donne en mariage un tel, fils d'un tel, à cette fille. » — Puis le tiers les congédie, après avoir rempli auprès des fiancés les fonctions de témoin légal. Et il dit : « Allez sous la garde de Dieu qui vous voit, vous et vos actions. Il est celui qui vit éternellement ! »

La répudiation.

Le mari et la femme ont chacun le droit de répudier leur conjoint quand l'un des deux a trompé l'autre, c'est-à-dire, quand il est prouvé qu'il a aimé une autre personne. Quand la femme veut le divorce, elle sort de sa tente et se met à crier : « Soyez témoins que je quitte mon mari parce qu'il est attaché ou fiancé à une autre ! » (Il est défendu en effet à l'un des deux époux de se remarier sans le consentement de l'autre). Quand se répand la nouvelle et que tout le monde est convaincu de sa sincérité, la femme ne retourne plus auprès de son mari, cherchât-il à la gagner par toutes les richesses de

Karoun (1), par la puissance d'Haroun (2), ou à l'ensorceler par la magie d'Harout et Mârout (3). Mais si la nouvelle est démentie, la femme apporte à son mari un chaudron (chaudière ou casserole), sur lequel elle lui fait prêter serment à trois reprises pour qu'il se prononce sur la véracité du fait. Il tourne le chaudron à l'envers et jure par lui en disant trois fois : « Par le chaudron et par le mets qui y est cuit, je n'ai aimé ni recherché en mariage aucune autre personne que toi, ni publiquement, ni clandestinement, ni secrètement, ni ouvertement. » Quand le mari prête ce serment solennel, la femme rentre chez lui.

Quand le mari répudie sa femme et qu'elle se trouve enceinte après le divorce, elle s'abstient de se remarier, jusqu'à ce qu'elle ait eu son enfant. Si elle a une fille, il lui est permis de contracter un nouveau mariage ; si c'est un garçon, elle reste dans le célibat pendant trois ans, jusqu'à ce que l'enfant soit sevré.

Leur médicamentation.

Ils ne connaissent, en fait de médecine, que le traitement par la cautérisation ou par la moelle des os du chameau. Ils se servent de cette moelle en guise de pom-

(1) « Karoun » est le « Coré » de la Bible, contemporain de Moïse. Ses richesses, son orgueil et son endurcissement ont passé en proverbe (Diction. fr. arabe de Kazimirski).

(2) « Haroun » n'est autre que le célèbre Haroun el-Rachid.

(3) « Harout » et « Marout » sont, d'après les croyances musulmanes, deux anges qui se sont moqués d'Adam, lors de sa sortie du paradis. Dieu, voulant les punir, leur donna à choisir entre les peines éternelles et celles de ce monde. Ils préférèrent les châtiments terrestres, vu qu'ils ont une fin. Dieu les transporta alors à Babel où ils doivent rester enchaînés jusqu'à la fin du monde et où, malgré leurs entraves, ils ont accompli des actes merveilleux, tenant de la sorcellerie.

made, d'onguent, d'emplâtre, pour toute espèce de maladie externe ou de maladie interne provoquant des affections externes, comme les rhumatismes, les douleurs dans les articulations, la goutte, etc. Tout ce qui n'est pas traité par la moelle est soigné par la cautérisation. Cette médicamentation se fait de la manière suivante : on prend un petit morceau d'un habit bleu teint à l'indigo ; (et on ne prend jamais d'étoffe d'un bleu autre que l'indigo) on roule alors ce morceau sur lui-même en replis multiples jusqu'à ce qu'il soit comme un tube à tête mince. On en allume l'extrémité et le malade est cautérisé avec ce morceau d'étoffe en différents endroits du corps qu'ils déterminent d'après la nature de la maladie et sa localisation. Pour telle maladie, par exemple, le malade est cautérisé à l'épaule, au bras et au dos ; pour telle autre, à la jambe, au dessus du pied, sur la poitrine, etc., selon les règles que le cautériseur connait. Cette cautérisation peut s'appliquer à une partie plus grande du corps et elle tient lieu alors de vésicatoire, d'emplâtre, de cataplasme, et autres remèdes analogues en usage dans la médecine moderne.

Il se forme, à la suite de cette blessure, de petites ampoules remplies d'eau. Quand elles mûrissent et que le contenu s'écoule, le malade est guéri. On remplace aussi la pièce d'indigo par un fer brûlant et le cautérisateur le manie comme il a manié le chiffon bleu. Au lieu du fer, on emploie aussi l'amadou. Quiconque observe les traces laissées par le fer, la pièce d'étoffe, ou l'amadou, constate que les marques des brûlures sont variées de forme, d'apparence et de grandeur. Il en est de rondes, de longues, de larges, etc.

Sépulture des morts.

Quand meurt l'un des Soleïb, ses amis se hâtent de laver le corps, de l'ensevelir, et de le confier au tombeau. Deux nuits après la mort, on invite les parents, les voisins, et les amis à s'assembler pour rendre leurs devoirs au défunt en prenant part aux repas funèbres donnés sur son tombeau. Tous les pauvres et besoigneux se mêlent à ces invités, et, après avoir mangé, bu, et pris avec eux ce qui reste de nourriture, ils se retirent en célébrant le souvenir des bonnes actions de l'absent, de ses mérites, appelant sur lui le torrent de la miséricorde de Dieu. Quand le propriétaire de la maison compte parmi les riches ou parmi ceux à qui leur situation permet l'holocauste d'une victime, ils vont prendre un chameau, le chargent d'un habit, d'un manteau, et, enfin, de tout ce qui se rapporte au vêtement de l'homme, y compris la chaussure, et ils emportent avec eux de la farine, du beurre et de l'eau. Alors ils adressent la parole au mort, lui disant : « Prends ta victime, à titre de don gratuit, pour un jour dans ce monde et pour un jour dans l'autre. » Ensuite, ils égorgent le pièce de bétail, s'emparent des vivres et des effets qui avaient été posés sur le chameau sacrifié et se retirent en louant et en remerciant.

Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques.

Note préliminaire.

La lecture des beaux articles de M. K. B. Pathak sur les relations de controverse entre les Jainas, les Naiyāyikas et les Bouddhistes, l'étude des nombreuses références collectionnées par Satiç Candra Vidyābhūṣan dans ses travaux sur l'école Mādhyamika, m'avaient confirmé dans la pensée qu'avait d'abord fait naître la rencontre dans le commentaire du Bodhicaryāvatāra de plusieurs stances bien connues du Sarvadarçanasaṁgraha (1) : Il serait, pensions-nous, intéressant d'examiner les sources brahmaniques de l'histoire et de la philosophie bouddhiques, sources trop négligées depuis de nombreuses années. *A priori*, il est probable que les Uddyotakara, les Udayana et les Vācaspatimiçra en savaient aussi long que nous en savons aujourd'hui, sinon sur les Suttantas, du moins sur les écoles savantes du Bouddhisme du Nord.

Je fis part de cette impression au Professeur Satiç Candra qui voulut bien me remettre, il y a quelques mois, un volumineux manuscrit contenant le dépouillement sommaire, à ce point de vue spécial, de presque toutes les sources abordables. Parmi un grand nombre d'observations curieuses, deux surtout me paraissent dignes de remarque et, quoiqu'il advienne du travail que nous avons l'intention de poursuivre en commun, paient suffisamment M. S. Candra de la peine qu'il a prise. Voici ces deux trouvailles : La Bhāmatī reproduit textuellement, avec une grande fidélité et presque *in extenso*, l'exégèse du Pratītyasamutpāda telle que la fournit le Çālistambhasūtra (2), telle que Candrakīrti, Çāntideva et après lui Prajñākaramati nous la font connaître : seul le nom du sūtra

(1) *Bodhic. ṭ.* p. 324, 5, 306, 12.
(2) Cf. ci-dessous n. 133.

n'est pas cité. — Uddyotakara, dans l'introduction au troisième livre des Nyāyasūtras, discute la thèse de la négation de l'ātman, et il se sert comme d'une arme décisive du célèbre sūtra sur le fardeau et le porteur du fardeau : Prajñākaramati dans son commentaire du Bodhicaryāvatāra, Minayef d'après l'Abhidharmakoçavyākhyā et Wassilief d'après une source tibétaine, nous ont appris l'importance que les pudgalavādins attachaient à ce sūtra (1).

Des découvertes de cette nature encouragent la recherche : nombreuses et coordonnées, elles formeraient une contribution vraiment utile à l'histoire de la scolastique indienne. Les deux points que nous avons signalés établissent en effet que les docteurs des Darçanas connaissaient avec quelque précision les doctrines et la littérature de leurs adversaires. Le malheur est que la controverse porte sur des questions obscures ou du moins très complexes : il faut être un peu *paṇḍit* pour s'orienter dans le Nyāya. D'ailleurs les textes classiques ne sont pas tous édités ; les textes jainas ne sont connus que par des fragments, et quant à la logique bouddhique, si on excepte la Nyāyabinduṭīkā, elle n'existe plus qu'en tibétain (2).

Ces circonstances fixent le cadre et le but de notre enquête : écartant, pour le moment du moins, toute pensée de grouper historiquement ou logiquement les observations que nous pourrons faire, nous n'avons en vue que d'exhumer les matériaux ou, pour parler plus modestement, d'attirer l'attention sur des textes dont l'étude ne peut manquer d'être fructueuse.

Nous nous sommes d'abord attaqués à la compilation de Mādhavācārya, parce que seule — avec l'Advaitabrahmasiddhi (3)

(1) *Nyāyavārt.* (Bibl. Ind.) p. 342, 3 ; Minayef, *Recherches* p. 225, n. ; Wass. *Buddh.* p 269 (et 235) ; *Bodhic. ṭ.* 307, 3 ; *Saṁyuktanikāya*, XXII, 22 (Warren, p. 159) [Voyez J. R. A. S. 1901, 2]. Çaṁkara (II, 2. 24. p. 542, 13) fait appel à un sūtra connu (voyez *Madh. vṛtti* ad VII, 25) : « Sur quoi repose la terre..... ; le vent repose sur l'espace ». — Il est difficile d'identifier le sūtra allégué ad *Çlokavārtika*, p. 534, 8.

(2) Nyāyabinduprakaraṇa du Mahācārya Dharmakīrti, Tandjour, mdo XCV, fol. 347. — Nyāyabinduṭīkā de Dharmottara, vol. CXI, foll. 43-106.

(3) Bibl. Ind. — pp. 65-106. — Voyez Barth, Bulletin 1889, p. 30.

— elle affecte des allures encyclopédiques, et aussi pour cette raison toute extérieure qu'elle a été fort bien traduite : faut-il le dire ? nous puisons à pleines mains dans le livre de M. Gough, et visant moins à établir une traduction qu'à grouper les références et les passages parallèles, nous ne nous sommes pas fait scrupule de reproduire dans notre traduction les termes techniques, et avons admis, sans honte, des équivalents suspects quand ils étaient commodes.

Les remarques étaient trop nombreuses pour qu'une traduction ne fût pas indispensable à leur intelligence : Nous croyons d'ailleurs avoir amélioré l'œuvre de M. Gough dans quelques passages : il n'y a pas grand mérite à cela puisque venant après lui nous avons pu mettre en œuvre des documents restés longtemps inédits.

Mādhava a beaucoup pillé ses devanciers. En plusieurs rencontres nous avons déterminé avec précision les sources brahmaniques dont il a tiré profit, et un dépouillement plus complet de la littérature permettra sans doute d'achever ce travail préliminaire. Si le présent essai est accueilli avec quelque sympathie, nous nous efforcerons, M. Satiç Candra et moi, d'établir une interprétation suffisante des autres livres qui traitent du Bouddhisme. Le jour où les renseignements épars seront inventoriés, il faudra les rattacher aux sources originales. La connaissance plus intense tous les jours des grandes écoles du Nord rendra l'entreprise, sinon facile, du moins possible. Nous ne nous ferons pas faute d'indiquer au fur et à mesure les rapprochements dont nous aurons connaissance et sollicitons, pour cette tâche, la bienveillante collaboration du lecteur. A vrai dire, ces rapprochements seuls donneront à ces notes leur valeur, si elles en ont une, car, je veux le répéter, nos traductions fragmentaires ou intégrales n'ont d'utilité qu'au point de vue de la méthode.

Je veux espérer que ces recherches porteront quelque fruit en ce qui regarde les documents si précieux, aujourd'hui perdus en sanscrit, où le Nyāya bouddhique trouvait les armes forgées par Dignāga ou Dharmakīrti : n'est-il pas hautement probable, pour ne citer que cet exemple, que les nombreuses stances attribuées à ces deux docteurs par le commentateur du Çlokavārtika et par

Vācaspatimiçra, se retrouveront dans les traductions tibétaines ? et de quel secours ne seront-elles pas pour l'intelligence des traités dont elles furent extraites ? (1)

Provisoirement nos recherches ont pour but la constitution d'un index qui facilitera les enquêtes ultérieures.

L. V. P.

---

(1) M. F. W. Thomas vient de découvrir dans le Tandjour, Rgyud XXXIII une série de traductions et commentaires du *Bodhicittavivaraṇa*, œuvre de Nāgārjuna. Il lit fol. 45b les deux stances citées *Sarvadarç*. 23. 7.

Quant à la stance célèbre dont la bibliographie figure ci-dessous à la note 3, elle est bien de Dharmakīrti, *Pramāṇavārtikakārikā*, Tandjour, mdo, XCV, fol. 196a 3 :

rgyu daṅ hbras-bui dṅos-po am |
raṅ-bžin ṅes-par-byed-pa-las
med-na mi-hbyuṅ ṅes-pa ste |
ma-mthoṅ-las min mthoṅ-las min.

I. *Sarvadarçanasaṁgraha* [1].

Chapitre II.

Mais les bouddhistes soutiennent :

Ce qu'affirment [les Cārvākas], qu'il est impossible de connaître s'il y a concomitance invariable [2], est inexact ; car on arrive à la certitude de l' « avinābhāva » en raison du *tādātmya* et de la *tadutpatti*, de la relation d'identité et de la relation d'effet à cause. — C'est ce qu'a dit [Dharmakīrti] :

« Il y a certitude de concomitance invariable par la détermination [du sādhya dans le sādhana], soit en raison de [leur] qualité respective de cause et d'effet, soit en raison de [ce que le sādhya fait partie] de la nature propre [du sādhana] ; et non par la [seule] constatation ou non-constatation [de concomitance] [3]. »

(1) Le *Sarvadarç.* est cité d'après l'édition de 1858 (Bibl. Ind.) : Çaṁkara, ad Brah. Sūtras, et Anandagiri, Anandāçrama S. S. ; Bhāmatī *(Bhām.)*, Calcutta 1891, Jibānanda vidyāsāgara ; Nyāyavārtika, Bibl. Ind. ; Nyāyavārtikatātparyaṭīkā *(Tātp.)*, Vizian. S. S. ; Vivaraṇaprameyasaṁgraha, *ibid* ; Mīmāṁsāçlokavārtika (Chowkhambā S. S.) et le comm. Nyāyaratnākara *(Çlokavārt.)* ; Praçastapāda bhāṣya et Nyāyakandalī de Çrīdhara *(Kandalī)*, Vizian. S. S. ; les textes Sāṁkhyas d'après Garbe. — *M. Vyut.* = Mahāvyutpatti ; *Çikṣās.* = Çikṣāsamuccaya (Bibl. Buddh., Bendall) ; Wass. = Wassilief, Bouddhisme.

Bodhic. ṭ = Bodhicaryāvatāraṭīkā, Chap. IX (dans Bouddh. Études et matériaux).

(2) Cf. p. 4, $_{11}$, 5, $_{14}$: avinābhāvadurbodhatayā. — avinābhāvasaṁbandha, *M. Vyut*, 199, $_{74}$.

(3) Je n'ai pas cru pouvoir maintenir la leçon de notre texte : « avinābhāvaniyamo darçanāntar adarçanat », (= en raison de la non perception [d'un objet qui est] dans le domaine de la perception) bien qu'elle paraisse

En effet, si l' « anvaya » et le « vyatireka » [4] devaient nous donner la connaissance scientifique de l'avinābhāva, il serait bien difficile d'établir l'impossibilité de la disjonction du sādhya et du sādhana. Car comment écarter la supposition que, soit dans l'avenir, soit dans le passé, soit dans le présent en dehors du champ de l'observation, il y ait, il y ait eu, ou il doive y avoir disjonction entre les deux termes ? — Que si l'on objecte : même dans votre système vous aurez bien du mal, pour les cas dont vous parlez, à écarter la supposition que le vyabhicāra est possible ? Nous répondons : non pas ; car 1° « qu'un effet se produise sans cause », c'est une supposition inadmissible parce qu'elle franchit la limite de la contradiction ;

confirmée par ce que nous savons du triple hetu des bouddhistes ; cp. not. *Nyāyabindu* 104, $_{8}$ « triṇy eva ca liṅgāni : anupalabdhiḥ svabhāvakārye ca », et Sureçvara (*Bṛhadāraṇyakav.* VI, 39) cité et traduit par K. B. Pathak, J. Bombay B. XLVIII, 91 et LI, 54 (« avinābhāvasiddhyarthaṁ nanv idaṁ varṇyate trayam .... »).

Gough préfère la leçon : 'darçanān na na darçanāt : « not through the mere observation of the desired result in similar case, nor through the non-observation of it in dissimilar case » ; et renvoie au *Benares Pandit* I, 89. Je n'ai pas vu le commentaire qui s'y trouve cité ; mais cette lecture est reproduite *Tatp.* 105, $_{12}$ où notre stance (yad āha [Dharmakīrtiḥ]) est expliquée de manière à supprimer toute hésitation : il y a darçana et adarçana dans l'exemple connu : « sa çyāmo maitratanayatvāt .... » ; mais il n'y a ni avinābhāva, ni par conséquent anumāna [cf. *Tatp.* 466. $_{27}$]. La stance est citée *Kandalī*, p. 207 avec la lecture : « °niyamo 'darçanān na tu darçanāt » et la ṭīkā : « na sapakṣe darçanāt vipakṣe cādarçanād iti ».

Le darçana ne comporte pas l'anvaya, l'adarçana ne comporte pas le vyatireka, quand il n'y a pas contradiction. Voyez *Nyāyabindu* 112. $_{16}$ — 113. $_{12}$. — *Çlokavārt.* p. 350.

Sur toute cette question, *Tatp.* 105. $_{3}$ — 109. $_{12}$, les sources citées par Pathak (not. XLIX, p. 232, notes 62, 63), *Kandalī*, 206. — *M. Vyut* 109, 53, 54, 56 ; 77, 78, 79.

(4) Les termes anvaya et vyatireka ont ici une valeur diminuée (= concomitance, non concomitance).

on ne peut faire de supposition qui entraîne contradiction ou autre [défaut essentiel][5]. Il a été dit :

« La supposition a pour limite la contradiction »[6]. Par conséquent l'avinābhāva est établi scientifiquement quand la *tadutpatti* est établie scientifiquement ; ce qui a lieu par cinq actes de perception et de non-perception de la cause et de l'effet visibles[7] :

1) Non-perception de l'effet avant la production,

2 et 3) perception de la cause ; laquelle étant, perception [de l'effet],

4 et 5) ensuite, par suite de la non-perception de la cause, non-perception de [l'effet] qui a été perçu.

C'est par cette quintuple opération que nous connaissons la relation d'effet à cause de la fumée et du feu.

2° De même, quand le *tādātmya* est établi[8], l'avinābhāva

(5) Presque textuellement *Nyāyakusumāñjali* p. 385.

(6) *Kusumāñjali*, III, 7 (vyāghātāvadhir āçaṅkā tarkaḥ çaṅkāvadhir mataḥ) identifié par M. Gough. — Cp. *Nyāyakusumāñjali* I, 380 : « kutaḥ kāryātmānau kāranam ātmānaṁ ca na vyabhicārata iti ... », I, 423 : « yadi kāryātmānau kāranam ātmānaṁ cātipatetāṁ, tadā tayos tayos tattvaṁ vyāhanyeta.

(7) tadutpatti = kāryakāraṇabhāva.

Presque textuellement *Kandalī* p. 206 : « tadutpattiviniçcayo 'pi kāryahetuḥ pañcapratyakṣopalambhānupalambhasādhanaḥ : « kāryasyotpatteḥ ..... anupalambha » iti kāryasya dvāv anupalambhāv eka upalambhaḥ, kāraṇasya copalambhānupalambhāv iti.

Cp. *Nyāyakusumāñj* II, 85, 5 « pratyakṣānupalambhābhyāṁ tadutpattiniçcayo dṛçyayor eva na tv adṛçyayoḥ ». — Je crois bien que dans notre texte, pratyakṣa = upalabdhilakṣaṇaprāpta = dṛçya.

Cp. *Nyāyabinduṭ.*, 28, 13 : kāryakāraṇabhāvo loke pratyakṣānupalambhanibandhanaḥ pratīta iti .....

(8) Cf. *Nyāyabindu*, p. 104, 14, 27, 19 ; 108, 7, 49, 16.

« svabhāvaḥ svasattāmātrabhāvini sādhyadharme hetuḥ/ yathā vṛkṣo 'yaṁ çiṁçapātvāt » — ṭīkā : « kīdṛço hetuḥ sādhyasyaiva svabhāva ity āha/ svasyātmanaḥ sattā saiva kevalā svasattāmātram/ tasmin sati bhavituṁ çīlaṁ yasyeti/ yo hetor ātmanaḥ sattām apekṣya vidyamāno bhavati, na tu hetusattāyā vyatiriktaṁ kaṁ cid hetum apekṣate, sa svasattā-

est établi : « si une çiṁçapā sortait de l'arboréité, elle s'abandonnerait elle-même » ; il y a donc contradiction à la placer dans la non-arboréité. Mais quand il n'y a pas contradiction, on aura beau constater mille fois la concomitance, qui écartera la supposition que la disjonction est possible ?

La certitude relative à la relation de nature de l'arbre et de la çiṁçapā résulte de ce que les deux [noms] sont applicables à un même objet : « cet arbre est une çiṁçapā ». Ce qui n'est pas possible quand il y a identité parfaite, car il ne convient pas d'employer en même temps des termes qui seraient synonymes [9] ; ni quand il y a absolue différence, car nous ne voyons pas que les noms de vache et de cheval [soient appliqués au même objet].

On peut donc conclure de A (sādhana) à B (sādhya) quand A est effet de B cause, quand A a pour nature B.

Si quelqu'un refuse d'admettre que l'*anumāna* est un moyen de connaissance scientifique, on lui dira : Vous nous dites tout court : « l'anumāna n'est pas pramāṇa »; comptez-vous, oui ou non, le démontrer ? Si non, votre opinion croule, car on dit dans l'École :

« Affirmation seule ne fait pas preuve » ;

si oui, prenez garde : en soutenant que l'anumāna n'est pas pramāṇa, vous ne pourrez que tenir des discours d'idiot et choir dans l'absurde, comme quelqu'un qui soutiendrait que sa mère est stérile [10].

mātrabhāvī sādhyaḥ/ tasmin sādhye yo hetuḥ, sa svabhāvaḥ/ tasya svabhāvasya nānyaḥ/ udāharaṇaṁ yathā .... ».

(9) Cf. *Sarvadarç.* 143. 19.

(10) Cf *Nyāyakoça* s. voc. vyāghāta (asaṁbaddhārthakaṁ vākyam), et la stance citée : « yāvajjīvam ahaṁ maunī brahmacarī ca me pitā,

D'ailleurs, quand vous établissez comme pramāṇa le pramāṇa apparent, « en raison de leur communauté de nature », vous employez vous-même le raisonnement par le svabhāva [11].

Quant au dissentiment d'autrui avec vous, vous serez forcé d'avouer que vous le connaissez puisque vous argumentez, et que vous le connaissez par sa parole, preuve de ce dissentiment : c'est bien l'anumāna par causalité.

Enfin, quand vous niez quelque chose, [ce ne peut être par « pratyakṣa », mais seulement] en raison de non-

mātā tu mama bandhyāsīd aputraç ca pitāmahaḥ. » Cf. *Çlokavart.* p. 366.

Comparez la discussion *Nyayabindu* ! 63, $_{15}$: « . . svavacanavyākṛto yathā nānumānaṁ pramāṇam ». (pakṣābhāsa).

(11) Toute la discussion qui suit parait être, ou bien extraite de la *Nyayakandalī* p. 255, 5-22, ou dérivée d'une source commune. Le bouddhiste établit que son adversaire admet et pratique les trois anumānas par svabhāva, par tadutpatti, par anupalabdhi.

Le premier point seul (pramāṇatadābhāsavyavasthāpanaṁ tatsamānajātīyatvād iti vadatā) présente de réelles difficultés : il faut noter que cet argument est reproduit dans la stance que nous lirons avec Çridhara :

pramāṇetarasāmānyasthiter anyadhiyo gateḥ
pramāṇāntarasadbhāvaḥ pratiṣedhāc ca kasya cit

et comprendrons comme lui : « pramāṇatadabhāvasāmānyavyavasthāpanāt, parabuddher adhigamāt, kasya cid arthasya pratiṣedhāc ca, pratyakṣāt pramāṇāntarasya svabhāvakāryānupalabdhiliṅgasyānumānasya sadbhāva iti vārtikārtha iti ».

Quant à la valeur des termes « pramāṇa-tadabhāva (°ābhāsa) » Çridhara fournit l'explication suivante : « yo tu pratyakṣam evaikaṁ pramāṇam icchanto nānumānaṁ pramāṇam iti vadanti, te idaṁ praṣṭavyāḥ : kiṁ ekam eva pratyakṣasvalakṣaṇaṁ pramāṇaṁ yat svarūpaṁ pratīyate, kiṁ vā sarvam eva ? na tāvad ekam eva pramāṇam, aparasya tattulyasāmagrīkasyāprāmāṇyakāraṇābhāvāt ; athātītam anāgataṁ ca puruṣāntaravṛtti sarvam eva pratyakṣasvalakṣaṇaṁ pramāṇam : katham idaṁ niçcīyate ? pratīyamānapramāṇavyaktisajātīyatvād iti cet, aṅgīkṛtaṁ svabhāvānumānasya prāmāṇyam ».

Sur le pratyakṣābhāsa, voyez *Çlokavart.* 395, $_{1}$.

L'anumāna est défendu *Nyāyasūtras*, II, 1. $_{12, 37-38}$; *Sāṁkhyas*. V. $_{27}$ (S. pr. bh.) ; Çaṁkara, II, 1, 11 (Thibaut, I, 315) ; *Bhām.* 293. $_{22}$, 561. $_{16}$ (III, 3, 53). — Voyez aussi *Nyāyavārt.* 190. $_{2}$, 192. $_{9}$.

perception : et c'est bien l'anumāna qui a pour hetu la non-perception [12]. C'est ce que disent les bouddhistes [13].

« Du fait que vous établissez une communauté de nature entre pramāṇa et non-pramāṇa, que vous connaissez la pensée d'autrui, que vous niez n'importe quoi, résulte l'existence d'un [triple] pramāṇa différent [du pratyakṣa].»

Ce sujet a été traité par des hommes très compétents ; n'insistons pas pour ne pas allonger ce livre.

Les bouddhistes font résider la suprême utilité de l'homme [14] dans une quadruple méditation.

Connus sous les noms de Mādhyamikas, de Yogācāras, de Sautrāntikas et de Vaibhāṣikas, les bouddhistes soutiennent respectivement les doctrines du vide complet, du vide externe, de l'aperception indirecte des choses extérieures et de leur aperception immédiate [15].

(12) « Kaç ca pratyakṣaṁ pramāṇaṁ pratipādyate ? na tāvat svātmaiva, pratipādakatvat : paraç cet, sa kiṁ pratipannaḥ pratipādyate, vipratipanno vā ? na pratipannaḥ, pratipannasya pratipādanavaiyarthyāt ; vipratipannaç cet, puruṣāntaragatā vipratipattiç ca na pratyakṣeṇa gamyate ; vacanaliṅgenānumīyate cet, siddhaṁ kāryānumānasya prāmāṇyam. »

« Anumānaṁ na pramāṇam iti kena pramāṇena sādhyate ? pratyakṣaṁ vidhiviṣayaṁ na kasya cit pratiṣedhe prabhavati ; anupalabdhyā gamyate cet, tarhy anupalabdhiliṅgakam anumānaṁ syāt » (*Kandalī*).

Cf. *Nyāyabindu*, 104. $_{16}$: ekaḥ pratiṣedhahetuḥ.

(13) D'après *Kandalī* : « tathā coktaṁ saugataiḥ » (Voyez aussi : iti vārtikārthaḥ) ; mais p. 234, une stance dont le caractère technique est très accusé est attribuée aux Tathāgatas. — On peut proposer la correction : tāthāgata.

(14) paramapuruṣārtha, « the highest end of man ». Cp. *Nyāyabinduṭ*, 6, $_{5}$; et *Bodhicaryāvatāra* I, 4 (Bibl. Ind. 9. $_{10}$) : puruṣasyārtho 'bhyudayaniḥçreyasalakṣaṇaḥ.

Bhām. 364. $_{2}$: « mārgāḥ kṣaṇikanairātmyabhāvanāḥ ».

(15) « The Vaibhāṣikas acknowledge the direct perception of exterior objets ; the Sautrāntikas hold that exterior objects merely exist as images and thus are indirectly apprehended » — Kern, *Manual*, p. 126.

Bien que le bienheureux Bouddha soit l'unique Maitre, il y a néanmoins quatre [enseignements], en raison de la diversité intellectuelle de ceux qui doivent être enseignés [16] ; de même, quand il est dit : « Le soleil est couché », l'amant, le voleur, le néophyte, d'après la pente de de leurs désirs, pensent que c'est le moment du rendez-vous, du vol, des exercices religieux.

« Tout est momentané, momentané, douleur, douleur, individuel, individuel, vide, vide ». C'est cette quadruple méditation qui a été enseignée [par le Maitre] [17].

I. La momentanéité des objets (kṣaṇa) [18], bleu etc., résulte par raisonnement de leur existence :

« Ce qui existe, est momentané, — comme un banc de nuages ; — et ces choses existent [19]. »

Et ne dites pas que cet argument (à savoir *sattva*) est « asiddha » ; car l'existence, qui a pour définition *artha-*

(16) La théorie de la diversité de l'enseignement est bien connue par les sources bouddhiques ; voyez infra note 154.

(17) A une syllabe près (iti bhāvanācatuṣṭayam), — et des « licences » de ce genre sont à la rigueur admissibles dans des « versus memoriales » — nous avons ici un çloka correct — A noter que si « sarvam » est répété *ad* 13, $_{22}$, il ne l'est pas 14, $_{3}$.

Sur les quatre bhāvanās, *Vivaraṇapr.* 79, $_{16}$.

(18) Cp. la glose du *Brahmavidyābh.*, citée par Thibaut, *Ved. sûtras*, I, p. 407 : « bauddhānāṁ kṣaṇapadena ghaṭādir eva padārtho vyavahriyate, na tu tadatiriktaḥ kaç cit kṣaṇo nāma kālo'sti » (= Voyez infra note 50).

(19) Répété ci-dessous (notes 36-37). — Ceci est le type du svabhāvahetu, cp. *Nyāyabindu*, 108, $_{8}$: tathā svabhāvahetoḥ prayogaḥ / yat sat, tat sarvam anityaṁ, yathā ghaṭādir iti. (109, $_{7}$ asaty anityatve nāsti sattvam). — Cp. *Atmatattvaviveka*, cité infra, n. 33 : *Bhām.* 368. $_{9-25}$; *Tātp.* 105. $_{24}$ et 380. $_{1}$: « yat sat, tat sarvaṁ kṣaṇikaṁ, yathā çarīraṁ, tathā ca sphaṭika, iti jaranto bauddhāḥ » et *Kandali*, texte plus ancien et très précieux pour toute cette discussion, 73 $_{18}$ — 74. $_{26}$. Voyez aussi *Nyāyabhāṣya* ad V. 1, 24 ; *Vivaraṇapr.* 78, $_{19}$, *Kalpataru* 233, $_{8}$, et surtout *Çlokavārt.* 736 et 839.

kriyākāritva [20], est établie par perception des objets, bleu, etc. ; et il est démontré qu'il y a incompatibilité de l'existence et du non-momentané, par le fait qu'il y a incompatibilité [du non-momentané et] de [l'activité] successive ou non-successive, [laquelle est] vyāpaka [de l'existence]: de l'incompatibilité avec le vyāpaka [kramākrama] résulte l'incompatibilité avec le vyāpya [sattva]. — Cette activité [21] d'après une loi invariable [se manifeste] soit successive,

(20) « practical efficiency », Gough et Garbe ; « *causal efficiency* », Thibaut, *Ved. sūtras*, I, 410, n. 3. — Je traduis ci-dessous approximativement : « activité » « acte », cp. les *indices* de Garbe ad *Sāṁkh. s. vṛtti*, *S. pr. bh* ; et aussi *S. tattvakaumudī* ad. 9, pp. 563-4 : « practische verwendbarkeit » — *Bodhic. ṭ.* 270 $_{5}$. — Cf. *Nyāyab. ṭ.* 4. $_{21}$, 5, $_{18}$, 9, $_{21}$, 16. $_{22}$ — 17, $_{2}$ — dont la doctrine doit être comparée à celle des Sautrāntikas : Wass. 293, « don-byed-nus-pa (= artha-kriyā-samartha) = paramārthasat. (Voyez *ibid.* 272 : don-byed-pa = denkbar). — Réfutation de cette définition, *Sarvadarç.* 25, $_{21}$; *Kandalī*, 12. $_{23}$. — Cf. *Tātp.* 12. $_{20}$, 23. $_{3}$. — *Bhām.* 9. $_{2}$. — *Vivaraṇaprameyas.* p. 78 et suiv. — *Ātmatattvaviveka* passim. — *Nyāyavārt.* 323 et suiv.

Gough admet la lecture : pratyakṣasiddha°, je ne peux que le suivre (= pratyakṣeṇa s°). Voir note 40.

(21) Cp. Aniruddha, *Sāṁkhyas. v.* I, 34 : « . . sthirakāryāsiddheḥ kṣaṇikatvam // sattvam arthakriyākāritvam, tac ca kramākramābhyāṁ vyāptaṁ, tau cākṣaṇike na saṁbhavataḥ / atas tau kṣaṇikatvam āpādayataḥ ». — Voyez Garbe *in. loc.* et préface.

Tātp. 105. $_{22}$: « yathā sattvasya kṣaṇikatayā saha tādātmyaṁ vipakṣe 'kṣaṇike kramākramayor vyāpakayor anupalambhān niçcīyate ,... » ; et la discussion depuis 387. $_{5}$ (III, 2, 10) : « kathaṁ .. sattāmātrānubandhasiddhiḥ kṣaṇikatāyā ? ucyate : sattvaṁ nāmārthakriyākāritvaṁ, nānyat. » — notamment 388. $_{16}$: « . . bhāvānām arthakriyā kramākramābhyāṁ vyāptā, tau ca sthirān nivartamānāv arthakriyām api vyāvartayataḥ .. » et 389, $_{17-18}$ (cité note 35).

Voyez *Kandalī* : « anekārthakriyāṇām anekakālatā hi kramaḥ » (73, $_{20}$) *M. Vyut.* 199, $_{111}$: kramayaugapadya.

Comparez la *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* de Dharmottara (Tand. mdo CXII, fol. 281^{a} $_{6}$) : de-ltar-yin daṅ rim daṅ rim-ma-yin-pa dag-gis don-bya-ba-byed-pa-ñid-la khyab-pa grub-pao = evaṁ sati ca kramākramābhyām arthakriyākāritvavyāptir siddhā ... — (fol. 281^{b} $_{3}$) de-ltar-yin daṅ skad-cig-ma-ma-yin-pa-la rim-pa mi hthad-do = evaṁ cākṣaṇike kramo nopapadyate.

soit non-successive ; et il n'y a pas de troisième mode sous peine d'absurdité manifeste ; on connait la loi :

« En cas de contradiction entre deux termes, il n'est pas de troisième alternative ; et vous ne pouvez admettre que les deux contradictoires sont conciliables, car le fait de la contradiction est directement posé » [22].

Or ces deux modes d'activité sont incompatibles avec le permanent, donc l'activité est incompatible avec le permanent et l'existence n'appartient qu'au seul momentané.

A. — Objection : Pourquoi refuser l'activité [successive] au non-momentané [23] ? Nous répondons : En vertu du dilemme : le permanent possède-t-il oui ou non, au moment où il accomplit son acte présent, la puissance de ses actes passés et futurs ? S'il la possède, il s'ensuit qu'il ne manquera pas d'accomplir maintenant ces deux catégories d'actes, car il ne convient pas que celui qui est capable d'un acte le diffère [24] ; et en raison du *prasaṅgānumāna* [25] que voici : « Ce qui a un moment donné est

(22) *Kusumāñjali* III, 8 (Cf. *Nyāyakus*, I, 424). traduite d'après Cowell.

(23) Voyez infra *ad* note 33.

(24) Réfuté *Vicaraṇapr*. 80, $_{17}$.
samarthasya kṣepāyogāt. — « because we cannot deny that he has power ». — Mais cp. infra 19, $_{20}$ et *Atmatattvaviveka* 3, $_{8}$: yo 'yaṁ sahakārimadhyamadhyāsīno 'kṣepakaraṇasvabhāvo bhāvaḥ, sa .... » ; 3, $_{18}$: « vilambakārity asya yāvat sahakāryasaṁnidhānaṁ tāvan na karotīty arthaḥ .... » ; 4, 13 ; etc. *Tātp*. 388. $_{18}$, $_{27}$. 389. $_{8}$.

(25) Le prasaṅgānumāna (cf. Wass., p. 317. *M. Vuyt*. 119. $_{118}$) s'oppose au svatantrānumāna ; voyez *Atmatattvav*. 83. $_{20}$: « api ca svatantrasādhanam idaṁ prasaṅgo vā ... ». *Kandali* 197, $_{12}$ et suiv., *Nyāyabh*. II, 2, $_{1}$; *Tatp*. 407, $_{27}$. C'est, à peu de chose près, ce que nous appelons raisonnement par l'absurde. — Cp. *Madhyamakavṛtti*, Chap. I, fol. 6b, p. 6 $_{10}$. — La proposition du prasaṅgaviparyaya est « contraposée » à la première : tout S est P, nul non P n'est S. — Cp. *Tatp*. 260, $_{3}$.

capable de faire telle chose, fait à ce moment-là cette chose, — comme le complexe des causes son effet ; — et cet être [permanent] est capable. »

S'il ne la possède pas, jamais il n'accomplira ces actes ; car l'activité dépend uniquement de la puissance ; et en raison du raisonnement (*prasaṅgaviparyaya*) que voici : « Ce qui à un moment donné ne fait pas telle chose, est à ce moment-là impuissant de cette chose, — comme un morceau de pierre du bourgeon ; — et cet être, au moment où il accomplit son acte présent, n'accomplit pas ses actes passés et futurs [26].

Objection : Mais ne peut-on pas dire que l'être permanent, possédant successivement des co-facteurs (sahakārin), accomplit [27] successivement les actes antérieurs et futurs ?

Réponse : Nous demandons (et vous devez vous expliquer) : les co-facteurs assistent-ils l'être, oui ou non ? Si non, l'être ne dépend pas d'eux ; car, puisqu'ils ne font rien, peut-on admettre qu'ils soient utiles ? [28] si vous admettez qu'ils l'assistent, la question se pose : l'auxiliaire est-il, oui ou non, distinct de l'être ?

1) S'il en est distinct, c'est cet élément adventice qui est cause, et non pas l'être permanent ; car, suivant

(26) Cp. infra n. 34 et *Atmatattvaviveka* cité *in loc.*

Cf. *Pramāṇavart.* (Tand. Mdo XCV, 236, 6) : gal-te hga thse nus-med-pa, de ni kun thse nus-med hgyur.

(27) Sans doute : krameṇa karaṇam .... et non kramaṇam. — Cf. Aniruddha ad *Sāṁ. s.* I, 35 ; sahakārin, voyez Garbe, indices *S. s. v.* et *S. pr. bh.* ; — *M. Vyut.* 199. 76, sahabhūhetu, 114. 2.

(28) « ... akiṁcit kurvatāṁ teṣāṁ tādātmyāyogāt ». — tādarthya° ! Cp. *Bodhic. ṭ.* ad IX, 124 : « yad akiṁcitkaraṁ vastu kiṁ kena cid apekṣyate », et la discussion de l'Īçvaratva.

atiçaya, Gough : supplementation ; Garbe (*Sāṁ, s. v.* I, 42, p. 23, 13 ; trad. p. 25, 3) : additional property ; cf. Çaṁkara, II, 1, 18 (451. 7).

qu'existe ou que n'existe pas la qualité additionelle adventice [produite par le co-facteur], l'effet est produit ou n'est pas produit. Il est dit :

« Que font à l'espace la pluie ou le soleil ? leur effet se manifeste dans le cuir. S'il est semblable au cuir, [l'être] est momentané ; s'il est semblable à l'espace, il est comme n'existant pas [29] ».

Que si vous dites : « [Les co-facteurs ne sont pas « upakārakas », mais] l'être ne produit l'effet qu'en compagnie des co-facteurs » ; [nous objectons :] Si c'est sa nature propre [30], qu'il prenne garde de lâcher ses co-facteurs !

(29) Cité *Nyāyavārt.* (II, 1. 5), 338, avec la lecture : « tayor bhayam » ; introduit par la formule : « asya cārthasya jñāpikāṁ kārikām udāharanti ».

Cité *Tātp.* 164. $_{19}$ [yathāhuḥ] (discussion du mokṣa) et *Bhām.* 368. $_{22}$, avec la lecture de notre texte : « ... Khatulyaç ced asatphalaḥ » [Gough : « there could be no effect produced upon it »] : mais *Nyāyaratnāk.* ad *Çlokavārt.* 150 : « .... Khatulyaç ced asatsamaḥ » [yathāha : « buddhijanmani puṁsaç ca vikṛtir yady anityatā | athāvikṛtir ātmā 'yaṁ pramāteti na yujyate » ; tathā « varṣātapābhyām .... »].

Cp. Bodhic. VI, 29.

(30) Gough ne traduit pas « iti svabhāva » garanti par le contexte. Le passage est dur et je ne me flatte pas de l'avoir compris. — Cp. *Atmatattvav.* 9, $_{9}$: « Atha vā kṛtam aṅkuragraheṇa bījasvabhāvatvam ... » 10, $_{2}$: « tattatsahakārisāhitye sati tattatkāryaprayojakasya bījasvabhāvasya . . »

Tātp. (388. $_{26}$) : « anupakārakatve vā sahakāriṇo na bhāvenāpekṣyerann, ity utpannamātra eva bhāvaḥ kāryam utpādayet ; samarthasya kṣepāyogāt ; kṣepe vā na paçcād api kuryād, aviçeṣāt. yadi manyeta : « anupakārakā api bhavanti sahakāriṇo, yatas taiḥ saha bhāvaḥ kāryaṁ karoti ; na ca bhāvena nāpekṣyante, tair vinā kāryasyānutpatter iti » nanu svarūpeṇa cet kāryajanako bhāvaḥ (na) kasmān nemān antareṇa janayati, tebhyaḥ prāg api svarūpasadbhāvāt ? sahakārirūpeṇa vā janakatve, sahakāriṇa eva janakā, na janako bhāvaḥ .... »

Les sahakārins ne sont pas upakārakas, mais n'en sont pas moins sahakārins ; non pas parce qu'ils agissent avec l'être, mais parce que l'être agit quand ils sont présents, et seulement quand ils sont présents (saha eva kāryaṁ karoti).

Que bien plutôt, s'ils voulaient se sauver, il les tienne la corde au cou pour produire l'effet qu'il doit produire ! — car le « svabhāva » n'est pas une chose à perdre !

Autre point : la qualité additionnelle que doit produire le co-facteur, produit-elle, oui ou non, une nouvelle qualité additionnelle ? Les deux alternatives vous feront lapider par les objections déjà exposées.

Dans la première, il y a, et c'est bien pénible pour vous, *progressus ad infinitum* à plusieurs faces [31] :

Si la production de la qualité additionnelle dépend d'un autre co-facteur, il nous en faut une série infinie — et d'une.

En effet, il faut l'admettre : c'est quand une qualité additionnelle est donnée à la semence par ses co-facteurs, à savoir les nombreux éléments, eau, feu, etc., que la semence est productive ; autrement, même en l'absence de ces [co-facteurs], la qualité additionnelle apparaitrait ; — et d'autre part, quand la semence prend cette qualité additionnelle, c'est en fonction des co-facteurs ; autrement, comme par conclusion logique l'auxiliaire ne fera jamais défaut, la naissance du bourgeon aura toujours lieu. — Par conséquent, puisqu'ils sont nécessaires en vue de la qualité additionnelle, il faut qu'une nouvelle qualité additionelle soit donnée à la semence par les co-facteurs ; et, bien que cette [qualité] soit auxiliaire,

(31) Il a été établi que si le sahakārin est upakāraka, l'upakāra, et non pas le bhāva, est kāraṇa. Vācaspatimiçra poursuit (*Tatp*. 388.$_{22}$) : « na copakārasahakārī bhāva eva kāryasya janako nopakāramātram iti vācyam, upakārasyopakārāntarajanane, 'navasthānāt ; ajanane tu, sahakāribhāvābhāvāt. » Suit l'examen de l'hypothèse de l'abhinnopakārādhāna.

Kandali 74.$_{1}$: « Sahakārikṛtātiçayasahitasya tasya janakatvam iti cet, atiçayasyātiçayāntarānārambhe kīdṛçī sahāyatā, ārambhe cānavasthāyāḥ kā pratikriyā ... »

comme en vue de sa productivité la semence dépend des co-facteurs — ainsi qu'il a été exposé plus haut — un premier *progressus ad infinitum* est établi, à savoir des qualités additionnelles ayant pour siége la semence et à produire par les co-facteurs.

D'autre part, l'auxiliaire, indispensable — c'est entendu — en vue de l'effet, produit l'effet indépendamment de la semence (etc.), ou dépendamment de la semence. Dans le premier cas, la semence (etc.) n'est pas cause ; dans le second, il faut que la semence (etc.), qui est nécessaire, donne à l'auxiliaire une qualité additionnelle ; et ainsi de suite. Ainsi se trouve établie un second *progressus ad infinitum*, à savoir des qualités additionnelles ayant pour siége la qualité additionelle et à produire par la semence, etc.

De même, l'auxiliaire, qui est indispensable, doit donner un nouvel auxiliaire au « dharmin » (semence, etc.) ; d'où nécessité d'une série de qualités additionnelles ayant pour siége la qualité additionnelle de la semence et données par l'auxiliaire. C'est un troisième *progressus ad infinitum*, bien pénible pour vous.

2) Que si vous admettez ceci : « La qualité additionnelle que les co-facteurs donnent à l'être n'est pas distincte de l'être », — l'être primitif, auquel manquait la qualité additionnelle, n'existe plus ; un nouvel être, qui possède cette qualité, prend naissance, et nous l'appelons, parmi d'autres noms, « kurvadrūpa » [32]. L'arbre de mes désirs a fleuri.

(32) Kurvadrūpa, Gough : effect-producing object : Cowell (ad *Kusumāñjali* I, 16, q. v.) : efficient form. — Voyez *Nyāyakoça* s. voc. (kurvat phalonmukhaṁ rūpaṁ yasya).

Comp. *Sarvadarç.* p. 26. 2.

Il est donc bien difficile d'attribuer au non-momentané l'activité [successive].

B. — Veut-on que son activité se manifeste toute à la fois ? [33] C'est impossible, en raison du dilemme : cet être capable d'accomplir tous ses effets en même temps, survit-il à leur accomplissement, oui ou non ? Si oui, comme en ce moment là, à tout autre moment se produira la réalisation de ses effets. Si non, il y a autant de chance qu'il soit permanent, qu'il y en a de voir une semence mangée des rats pousser un bourgeon !

« Ce en quoi se trouvent des qualités contradictoires est divers, — comme le froid et le chaud ; — or en ceci se trouvent des qualités contradictoires » : La vyāpti [de l'existence et de la momentanéité] est de la sorte [par la démonstration du nānātva] établie pour le nuage.

Et cet argument (= viruddhadharmādhyāsa) n'est pas « asiddha », car il est établi par un double raisonnement (prasaṅga — tadviparyaya) que [votre] permanent est, d'après le moment, capable et incapable [de ses effets] [34].

Les deux raisonnements établissant qu'il est incapable

(33) Cf. supra n. 23. — Voyez *Tatp.* 389. $_{12}$: « tasmān na krameṇārthakriyā bhāvānāṁ, nāpi yaugapadyena : yasmād (a) yāvat kāryaṁ tenākṣaṇikena prathame kṣaṇe saṁpāditaṁ, tāvat sarvaṁ dvitīyādikṣaṇeṣu saṁpādayet ».

(34) Il est intéressant de comparer l'*Atmatattvaviveka* (1. $_{12}$) : « tatra na prathamaḥ (Kṣaṇabhaṅgaḥ) pramāṇābhāvāt ‖ yat sat tat kṣaṇikaṁ, yathā ghaṭaḥ : saṁç ca vivādādhyāsitaḥ çabdādir iti cen | na, pratibandhāsiddheḥ ‖ sāmarthyāsāmarthyalakṣaṇaviruddhadharmasaṁsargeṇa bhedasiddhau tatsiddhir iti cen | na, viruddhadharmasaṁsargāsiddheḥ ‖ prasaṅgaviparyayābhyāṁ tatsiddhir iti cen | na .... »

p. 15. $_{12}$: « nanu yad yadā yat karoti, tad yāvatsattvaṁ tat karoti, yathā kaç cic chabdaḥ çabdāntaram iti prasaṅgo 'stu | viparyayas tu : yad yadā yan na karoti, tat sarvadaiva tan na karoti, yathā çilāçakalam aṅkuram | na karoti caikadā kusūlasthaṁ bījam aṅkuram iti cet ... ».

(a) Ex conj. ; le texte a : tasmād.

[actuellement des actes passés et futurs] ont été dits plus haut.

Voici les deux raisonnements qui établissent son « sāmarthya ».

« Ce qui, à un moment donné, est incapable de produire tel effet, ne produit pas à ce moment-là cet effet, — comme un morceau de pierre le bourgeon ; — et cet être permanent est incapable, au moment où il accomplit ses actes présents, de ses actes passés et futurs. » Voilà le *prasaṅga*. — « Ce qui, à un moment donné, produit un effet, est, en ce moment, capable de cet effet, — comme le complexe des causes de son effet ; — et cet être accomplit, dans le passé et l'avenir, les actes du passé et de l'avenir ». Voilà le *viparyaya* ou inversion du prasaṅga.

Par conséquent, comme nous ne constatons pas dans le vipakṣa [non-momentané], par suite de son incompatibilité avec les deux modes d'activité [successive ou non-successive], [l'activité qui est] vyāpaka de l'existence, il y a *vyatireka* du non-momentané et de l'existence ; d'autre part, par suite d'un double raisonnement, il y a *anvaya* du momentané et de l'existence ; et de cette double vyāpti, il résulte que l'existence appartient au momentané seul [35].

Il a été dit par Jñānaçrī [36] :

« Ce qui existe est momentané, — comme le nuage ;

(35) *Tatp.* 389. 18 : « tasmād akṣaṇike sattve vyāpakayoḥ kramākramayor anupalambhād vyāpakānupalabdhyā nivartamānaṁ sattvam akṣaṇikāt kṣaṇikatvena vyāpyata iti pratibandhasiddhiḥ ». — Cf. note 21.

(36) Tāranātha connaît un Jñānaçrīmitra [auteur de la *Kāryakāraṇasiddhi*, Mdo CXII foll. 413-18].

Kandali 74. 26 : « ... sulabhaṁ kṣaṇikatvānumānaṁ : yat sat tat kṣaṇikaṁ, santi ca dvādaçāyatanānīti ». — Le raisonnement est mauvais car il n'y a pas de vipakṣa.

— et ces êtres existent. L'existence, c'est la puissance présente de l'action [37], et le raisonnement prouve que cette puissance manque aux êtres permanents [38] :

[La sattā] n'est pas « uniforme » ; — au quel cas même par l'acte d'autrui il y aurait action, etc. Et si elle est multiple, le « kṣaṇabhaṅga » s'ensuit ; — donc [la sattā] réside dans le [kṣaṇika,] sādhya [39] ».

Et nous n'irons pas, adoptant les vues des Vaiçeṣikas et des Naiyāyikas, définir l'existence (sattva) comme la participation au *sāmānya* [40] Existence ; parce qu'il en résulterait l'inexistence des sāmānyas, des viçeṣas et des samavāyas [41]. Et ceux-ci ne sont pas tenus pour existants en raison d'une Existence substantielle [42], 1° parce que ce serait multiplier inutilement les postulatas, et 2° parce

(37) Cp. *Bodhic. ṭ.*, p 270, $_{16}$: « ... çaktir bhāvalakṣaṇam, — Cf. le demi-çloka cité *Upadeçasahasri* (1886) p. 309 et *Bhām*. 361. $_{2}$ (= *Bodhic. ṭ.*, 251. $_{28}$).

(38) Siddha : unveränderlich.

Une autre explication est possible : miteḥ siddha = établi par inférence. Seul le pratyakṣa est arthakriyākārin.

(39) Cp. viçrāmyati, *Atmatattvav.* 9, $_{7}$: « seyaṁ [aṅkurajāti]nimittavattā vipakṣād vyāvartamānā svavyāpyam ādāya bījaprayojakatāyām eva viçrāmyatīti pratibandhasiddhiḥ ».

(40) Voyez *Nyāyabindu ṭ.* 115, $_{10}$; 86, $_{3}$: « iha sāmānyaṁ kaṇādamaharṣiṇā niḥkriyaṁ dṛçyam ekaṁ coktam | yugapac ca sarvaiḥ svaiḥ saṁbandhibhiḥ samavāyena saṁbaddham | tatra pailukena kaṇādaçiṣyeṇa ... — La thèse védantique, not. *Bhām*. 9. $_{1}$. — Voyez sur le sattāsāmānya, le sattāsaṁbandha, *Kandalī*, 12. $_{1}$, 17. $_{10}$.

(41) Cf. *Tatp*. 387. $_{9}$: « na ca sattāsāmānyaṁ nāsti [*sic*] kiṁ ca na, nāpi samavāyo yataḥ sann ity ucyeta. tatsadbhāve vā na bhavatāṁ sāmānyaviçeṣasamavāyāḥ santo bhaveyuḥ, teṣāṁ sāmānyādhāratvānabhyupagamāt. ..... iti siddham arthakriyākāritvam eva sattvam iti .tac ca kramākramābhyāṁ vyāptam ..... ».

(42) ... svarūpasattānibandhanaḥ ... Voyez *Praçastapādabhāṣya* 16, $_{1}$: « sāmānyādīnāṁ trayāṇāṁ svātmasattvam... » *Kandalī* : « svātmaiva sattvaṁ, svarūpaṁ yat sāmānyādīnāṁ tad eva teṣāṁ sattvaṁ, na sattāyogaḥ sattvam ».

que le dilemme : « y a-t-il, n'y a-t-il pas anugatatva ? » est irréfutable, et 3° parce que nous ne voyons aucune forme parcourant les objets momentanés, distincts de caractère, depuis le grain de moutarde jusqu'à la montagne, comme le fil des gemmes, comme le « guṇa » les « bhūtakaṇas » [43].

Pensez-y : l'universel sera omni-présent ou présent dans tous ses subordonnés.

Dans le premier cas, toutes les choses vont se mêler ; et c'est d'ailleurs en contradiction avec la doctrine, car Praçastapāda a dit : « [Le sāmānya] est svaviṣayasarvagata » [44].

Dans le second, nous raisonnerons comme il suit : L'universel qui réside dans une cruche existante, entrant en relation [d'inhérence] avec une cruche produite ailleurs, vient-il ou ne vient-il pas de la première cruche ? Dans le premier cas, l'universel est substance (dravya) ; dans le second, il n'y aura pas relation [avec la seconde cruche]. Et quand une cruche disparait, l'universel demeure-t-il, périt-il, ou s'en va-t-il ailleurs ? Dans le premier cas, il n'a pas de réceptacle ; dans le second, il

(43) bhūtakaṇeṣu guṇavac ca. — Phrase omise par Gough et pour le moins obscure. *Çlokavart.* 621, 14 : « kiṁ kārtsnyena saikaikatra vartate [jātir] bhūtakaṇṭhaguṇavat sraksūtravad vā 'vayavaça iti ».

La première comparaison est citée *Kandali* 317, 24 : « atrāhuḥ saugatāḥ : pratīyamāneṣu bhedeṣu *maṇisūtravad* ekasyākarasyānupalambhāt sāmānyaṁ nāsty eva. » — Voyez aussi 12, 14 : « yathā dṛṣṭaikagopiṇḍasya piṇḍāntare pūrvarūpānukāriṇī buddhir udeti, naivaṁ *mahīdharam* upalabhya *sarṣapam* upalabhamānasya pūrvākārāvabhāso 'stīti kuto 'tra sāmānyakalpanā ! »

(44) svaviṣayasarvagata, *Bhāṣya* 311. — Voyez aussi *Nyāyakoça*, s. voc. anugama. — Défini *Nyāyabinduṭ.* : « yat sarvasmin deçe 'vasthitaiḥ svasaṁbandhibhir yugapad abhisaṁbadhyate .. » (p. 85, 22). Cp. *Vaiç. s. vivṛtti* ad I, 2, 3 l'énumération des « jatibādhakas », saṁkara, anavasthiti, etc.

n'y a pas lieu de parler de son éternité ; dans le troisième, on concluera qu'il est substance.

On peut faire valoir encore d'autres objections contre l'universel : rien ne garantit cette notion.

Il a été dit :

« Résidant ici, naître ailleurs sans quitter sa première place : bien subtile sa manière !

Où que se trouve l'être nouveau, il lui est inhérent ; et ne cesse pas, pour cela, d'occuper l'objet qui est ici [45] : ceci aussi est bien étrange !

Il ne s'en va pas [d'ici], il n'était pas là, il n'est pas multiple après [sa seconde manifestation], il ne quitte pas son premier réceptacle ... Ah ! tout cela est bien dur ! »

Si vous demandez : « sur quoi repose la notion d'anuvṛtta [46] » ? [Nous répondrons] et contentez vous de ce mot d'explication, car c'en est assez là-dessus : « Mais sur la non-compatibilité avec ce qui est autre » [47].

(A continuer.) L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

---

(45) Je crois qu'il faut lire : « . . . . na tu / taddeçinaṁ na vyāpnoti . . . » — . . . . Asau bhāvaḥ = this entity (universitality) . . . . (Gough) ; mais cp. infra : . . . aṁçavat.

(46) = anugatapratyaya (*S. pr. bh.* 138, $_2$) : die durchgehende Vorstellung (Garbe). — anuvṛttatva = anekadeçavṛttitva (Vivṛtti ad *Vaiç. s.* I, 2, $_3$, p. 25, $_2$. edid. Gough, Bénares 1873).

(47) Gough : on difference from that which is different (or exclusion of the heterogeneity) — Cf. *Nyāyakoça* s. voc. apoha = atad-vyāvṛttiḥ (yathā vijñānavādibauddhamate nīlatvādir dharmo 'nīlavyāvṛttirūpaḥ (Dinakarī). — Voyez Garbe ad *S. pr. bh.* V, 92 : « . . . Ausschliessung [alles] dessen, was [das betreffende Ding] nicht ist ; und das Wort « genus » könnte diese [Ausschliessung] bezeichnen sollen ? » — Cette question, inséparable de la thèse du svalakṣaṇa, est discutée *in extenso* dans *Çlokavārt.* p. 566-614, où sont nombreuses les citations de sources bouddhiques ; — cf. *Kandalī*, p. 317-320 (citations), *Atmatattvaviveka*, pp. 35, 48, 51 (48, $_8$: « . . . . yac cātyantavilakṣaṇānāṁ sālakṣaṇyavyavahārahetus tad anyavyāvṛttirūpam » . . .) *Tātp.* II, 2, $_{63}$ (340 et suiv.). — Voyez *Nyāyabinduṭ.*, sur le parasparaparihāra, 74, $_4$. — Plusieurs traités du Tandjour (Mdo CXII) sont consacrés à l'apoha, notamment un *Apohaprakaraṇa* de Dharmottara.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

ÉTUDE PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIQUE.

INTRODUCTION.

Les particularités qui distinguent entre elles les langues romanes correspondent-elles à des variétés dialectales existant déjà en latin vulgaire ?

Cette question, d'une importance capitale en philologie romane, préoccupe sérieusement depuis quelques années les latinistes aussi bien que les romanistes.

M. Gröber (Allg. I, fsc. 2.) a émis l'hypothèse que, suivant l'antiquité de la romanisation des provinces, les dialectes romans qu'on y parle remonteraient à une phase plus ou moins ancienne du latin vulgaire. Ce système, qui a rencontré beaucoup de contradicteurs, a été repris avec de nombreuses modifications et de grands développements par M. G. Mohl dans son *Introduction à la chronologie du latin vulgaire*. 1899.

Il est impossible de suivre cet auteur dans toutes ses théories souvent plus ingénieuses que fondées. Il n'en a pas moins posé des problèmes intéressants qu'il importe de résoudre ; seulement, on n'y arrivera qu'en évitant les

défauts de sa méthode. Avant de faire des synthèses, il faudra dépouiller patiemment les sources du latin vulgaire, afin de recueillir un grand nombre de faits positifs sur lesquels on pourra baser de solides conclusions. Parmi ces sources, il n'y en a certes pas de plus anciennes ni de plus précieuses que les inscriptions. Les textes épigraphiques des provinces n'ont encore été que très imparfaitement exploités à ce point de vue. Les inscriptions d'Afrique ont fait l'objet des courtes études de M. Hoffmann (*Index grammaticus ad Africae provinciarum Tripolitanae Byzacenae proconsularis titulos latinos*. Diss. Strassbourg. 1878.) et de M. Kübler (Allg. VIII, p. 161). Sur les inscriptions des Gaules, on a une petite brochure de M. Neumann (*Programm des Gymnasiums in Pola*. 1897-1898) sur quelques points particuliers de la phonétique dans les inscriptions de la Narbonnaise, et un travail très méritant dû à notre compatriote M. J. Pirson (*La langue des inscriptions latines de la Gaule*. Bruxelles, 1901). Ce dernier ouvrage, est la première étude complète sur la langue d'une province d'après les inscriptions. Il est bien à regretter pour moi qu'il n'ait paru que lorsque le présent travail était déjà presque terminé. On peut encore citer, sur des points particuliers, la dissertation de M. Hammer (*Die lokale Verbreitung frühester romanischer Lautwandlungen im alten Italien*. Halle, 1894), et l'enquête approfondie de M. Diehl sur l'*m* finale (*De m finali epigraphica*. Leipzig 1899).

Il n'a encore paru aucun ouvrage de ce genre sur l'Espagne.

M. Sittl a consacré à ce pays trois pages de ses *Lokale Verschiedenheiten der lateinischen Sprache*, mais on ne peut en tenir aucun compte, car il ne cite que quelques faits

sans suite. Encore, si ces derniers étaient sûrs, mais il me parait s'être trompé dans le classement de ses fiches ; car il cite des numéros qui ne se trouvent pas dans le CIL. II, p. ex. : *marmuris* 7647, *ispiretus* 7418, ou bien des formes qui ne peuvent se découvrir à l'inscription indiquée : *lature* 5418, *Muntane* 3808, etc., etc. M. Mohl se contente de quelques affirmations sur la nature du latin qu'on parlait en Espagne. Les colons auraient apporté, dans ce pays, une langue mixte remplie d'italismes. Cela résulterait d'un texte d'Artémidore d'Ephèse (Schuchardt I, 93) γραμματικῇ δὲ χρῶνται τῇ τῶν Ἰταλῶν, οἱ παρὰ θάλασσαν οἰκοῦντες τῶν Ἰβήρων. M. Mohl, en effet, ne craint pas d'admettre que la γραμματικὴ τῶν Ἰταλῶν désigne précisément la κοινή latino-italique qu'il met à la base des langues romanes (Mohl. *Chron*. p. 148). A côté de cela (p. 174), l'idiome officiel, parlé par les fonctionnaires et les magistrats, aurait été propagé en Espagne, notamment grâce aux écoles d'Osca, Séville, Cordoue, fondées par Sertorius ; mais il n'aurait pu triompher (p. 175) des habitudes déjà trop profondément ancrées dans le vieux latin vulgaire. Parmi celles-ci (p. 205), se trouverait l'emploi au nominatif comme à l'accusatif des formes *domno*, *domnos*, *filia*, *filias*, *forte*, *fortes*.

Il y avait donc intérêt à faire une enquête méthodique sur le latin d'Espagne tel qu'il apparait dans les inscriptions. Il fallait, en effet, vérifier si l'on y retrouve des archaïsmes, et si cette langue remonte réellement, comme le suppose M. Gröber, à un état ancien, préclassique même du latin. Peut-on y découvrir des traces de l'influence des dialectes osco-ombriens comme le veut M. Mohl ? Peut-on appuyer par des faits les hypothèses hardies que formule ce dernier sur l'origine antique de plusieurs

traits de la grammaire espagnole tels que la disparition du nominatif ? Si, au contraire, l'Espagne a reçu un latin assez pur et semblable essentiellement à celui qui fut apporté dans les autres provinces, ce latin ne subit-il pas dans la péninsule des modifications particulières ? Quand apparaissent les premières traces des divers processus par lesquels le latin est devenu l'espagnol ? Les évolutions communes à toute la Romania s'opèrent-elles plus tôt ou plus tard dans cette province que dans les autres ? Jusqu'à quel point les particularités du latin en Espagne expliquent-elles les caractères propres à la langue moderne de ce pays ? Voilà autant de points sur lesquels les inscriptions peuvent jeter un certain jour. Il faudra confronter leur témoignage avec celui qu'on tirera des glossaires, des auteurs chrétiens et des vieilles chartes de l'Espagne pour arriver à résoudre ces questions aussi définitivement que possible. Je me suis restreint aux inscriptions qui constituent par elles-mêmes une matière bien déterminée et déjà considérable.

Les inscriptions d'Espagne sont, en effet, au nombre de 7500 environ réparties en plusieurs recueils, savoir :

1° Le 2d volume du *Corpus Inscriptionum Latinarum* (5100 inscr.) ed. Hübner. 1869.

2° Le supplément à ce tome. (1200 inscr.) ed. Hübner. 1892.

3° Le supplément aux inscr. d'Espagne publié par Hübner (1896) dans le vol. VIII. de l'*Ephemeris epigraphica* p. 351 sqq. (450 inscr.).

4° Les *Inscriptiones Hispaniae christianae* ed. Hübner. 1871 (293 inscr.).

5° Le supplément aux inscr. chrét. ed. Hübner. 1900 (235 inscr.).

Dans ces deux derniers volumes, je me suis arrêté au 8e siècle.

Il faut y joindre les revues qui publient les inscriptions découvertes depuis la publication de ces grands ouvrages. Parmi celles-ci, j'ai pu me procurer :

le *Boletin de la real academia de la historia* de Madrid ;

le *Bulletin hispanique* de Bordeaux ;

la *Revue archéologique* de Paris reproduisant quelques inscriptions de l'*Archeologo portugues* et des autres revues de l'Espagne et du Portugal.

Tous ces textes ont été trouvés sur le sol même de la péninsule ibérique. Il convient d'y ajouter les courtes inscriptions des amphores du *Monte Testaccio* à Rome. Celles-ci, en effet, sont presque toutes originaires de la Bétique et des autres régions fertiles de l'Espagne qui fournissaient à Rome de nombreuses denrées alimentaires. Elles sont recueillies dans CIL. XV, fsc. 2. Je les ai aussi parcourues. Elles renferment peu de formes dignes de remarque.

Ce matériel paraît considérable et, de fait, il est assez long à dépouiller ; quant à son importance linguistique, elle est, en somme, plutôt médiocre. On ne trouve, en effet, presque rien d'intéressant sur les inscriptions officielles, les formules honorifiques toujours banales, les inscriptions miliaires stéréotypées. Les épitaphes, en général très brèves, se composent presque exclusivement de noms propres et d'épithètes toujours les mêmes. Dans certaines régions, comme la Bétique et le long de la côte méditerranéenne, les inscriptions sont presque toujours exécutées avec soin dans une langue correcte. D'ailleurs, ces villes importantes avaient de nombreuses relations avec Rome et les différentes parties de l'empire, de telle

sorte qu'on ne peut regarder comme appartenant à la langue de l'Espagne tous les vulgarismes qu'on y rencontre. Ce n'est, qu'en Lusitanie et dans la partie centrale du pays, que l'on récolte un certain nombre de textes exécutés par des gens peu instruits qui laissent échapper des fautes trahissant souvent des traits curieux de leur parler journalier. Mais, si ces inscriptions sont rares, elles sont bien précieuses ; car, avec Pétrone et l'Appendix Probi, ce sont les seules sources directes que nous ayons du latin vulgaire des premiers siècles de l'empire. Ces documents épigraphiques ont d'ailleurs l'avantage d'être des autographes à l'abri des modifications dues aux copistes. Elles sont toujours localisées et souvent datées ; aussi leur témoignage *positif* a-t-il une grande valeur pourvu que l'on ait un certain nombre d'exemples pour chaque phénomène, ou du moins, si l'on en a peu, que ces cas soient décisifs. Il est vrai que cela arrive rarement et, en général, on n'a que quelques formes sur lesquelles il est impossible de baser une induction sérieuse. Quant à leur témoignage *négatif*, que l'on ne doit certes pas négliger, il est à mon avis très faible. En effet, surtout si l'on défalque les catégories d'inscriptions sans valeur pour les études linguistiques, le nombre des textes épigraphiques est très petit. La probabilité qu'un vulgarisme apparaisse sur les inscriptions est assez minime, car il n'y a pas un graveur qui n'ait eu l'intention d'écrire correctement et, comme l'état de lapicide constituait un métier, il est fort peu probable que quelqu'un l'ait exercé sans avoir une certaine instruction. Comme on constate que divers procédés, des règles et des formules reparaissent sur les inscriptions même les plus barbares, il y a lieu de croire que ce métier avait ses traditions, qu'il s'apprenait. Par conséquent l'orthographe se

transmettait aussi traditionnellement. En réalité, il y a beaucoup de faits romans d'origine ancienne dont on ne trouve pas trace dans les inscriptions, et, pour d'autres phénomènes, on n'a que quelques cas dus chaque fois à un simple hasard, à un accident quelconque qui a causé une méprise de graveur. Un rien aurait suffi pour que cette faute ne fût pas commise ou que cette inscription eût disparu avec tant d'autres. Il est donc très raisonnable d'admettre que, si nous avions conservé tous les textes épigraphiques, bien des faits qui ne se présentent pas dans ceux que nous possédons y eussent été constatés et, quand même nous aurions toutes les inscriptions, il n'y aurait pas encore contradiction à admettre qu'un *processus* linguistique de quelque importance ne s'y fût point trahi.

D'autre part, il convient d'user de certaines précautions, quand on étudie les inscriptions au point de vue de la langue. J'ai cru devoir leur appliquer une méthode critique fort élémentaire, mais qu'on a peut être un peu trop négligée jusqu'ici. Avant de porter un jugement sur les formes, j'ai considéré la nature de l'inscription où elles se rencontrent : texte public ou privé, d'exécution soignée ou négligée, langue correcte ou non, nature des fautes (vulgarismes, barbarismes, simples distractions), condition des personnes qui y sont nommées (citoyens, barbares, de rang élevé ou de classe inférieure), ainsi que le lieu de provenance (ports, colonies romaines, localités indigènes éloignées des côtes, campagnes, séjours des légions). A l'occasion j'ai tenu compte du caractère général de la langue dans les autres inscriptions de la même contrée ou, pour certains faits, de la nationalité des habitants romanisés (celtes ou ibères). J'ai indiqué ces circonstances à côté du numéro de l'inscription, quand cela offrait quelque

intérêt. J'ai fait ressortir la distribution d'un phénomène sur le territoire hispanique, chaque fois que ce détail était instructif pour juger de la marche de son évolution. J'ai eu soin aussi d'indiquer la date de l'inscription toutes les fois que cela était possible. Toutes ces circonstances sont, en effet, d'une importance capitale pour l'interprétation d'une graphie dont la signification, selon les cas, peut varier du tout au tout. J'ai fait aussi une distinction entre les inscriptions au point de vue de la conservation de leur texte, car la valeur des leçons peut différer considérablement sous ce rapport. Quatre cas principaux se présentent :

1° La pierre existe encore et les lettres en sont bien lisibles ;

2° La pierre existe, mais les mots sont difficiles à déchiffrer ;

3° L'inscription n'existe plus que dans les recueils anciens, mais ceux-ci sont assez nombreux et leurs auteurs dignes de foi ;

4° Le texte n'a été conservé que par un seul auteur, ou ne se trouve que dans des recueils sans valeur.

Lorsqu'une leçon importante appartient aux catégories 2 et 4, j'ai tenu à le faire remarquer. Dans les textes qu'on n'a plus que de seconde main, il y a presque toujours danger que la copie n'ait été mal exécutée. Il est, en effet, arrivé souvent à Hübner, quand il retrouvait une pierre que l'on avait perdue, de constater que les copies contenaient des erreurs. Parmi celles-ci, il en est qui sont dangereuses au point de vue phonétique et se reproduisent très souvent ; c'est TI pour CI, I pour E, LI pour LL, et même en Espagne B pour V, ES pour S initial devant consonne. La ressemblance des caractères, l'identité de leur valeur dans le latin, tel qu'on le prononce en Espa-

gne à l'époque moderne, sont les causes de ces erreurs.

Quand un texte dont l'archétype est perdu se trouve consigné dans plusieurs recueils, il y a souvent des leçons divergentes qu'Hübner signale au bas du texte qu'il a adopté. Si bien faite que soit l'édition de ce savant philologue, il est évident qu'il s'est parfois trompé et que sa leçon n'est pas toujours la bonne ; mais on comprend que pour faire une vérification à ce sujet, il eût fallu recommencer tout son travail en s'enquérant de la valeur respective des recueils où il a rencontré les inscriptions. Aussi, pratiquement, m'en suis-je tenu, par principe, à la leçon de Hübner. Cependant, il m'est arrivé de consigner certaines leçons divergentes, quand elles étaient d'un grand intérêt linguistique et qu'elles avaient quelques chances d'authenticité, par exemple, quand elles étaient fournies par toute la tradition et rejetées par Hübner seulement à cause de leur invraisemblance ; car, en somme, si un homme d'une érudition aussi vaste et d'une pratique aussi éprouvée pouvait se permettre cette liberté, ce procédé n'en offre pas moins des dangers.

Mon travail a donc consisté tout d'abord dans une double révision du matériel que j'ai détaillé ci-dessus. Étant donnés le grand nombre des inscriptions et la multiplicité des points de vue auxquels je m'attachais, je ne puis me flatter de n'avoir laissé échapper aucun fait, mais j'ai pu recueillir un nombre considérable de graphies qui avaient été oubliées par ceux qui composèrent l'*Index grammaticus* du Cil. II, et par tous ceux qui ont fait des études linguistiques sur les inscriptions. J'ai rencontré quelques difficultés à propos des noms propres de forme rare. Pour constater les fautes qui pourraient s'y trouver, force m'a été de rechercher leur orthographe primitive.

A cet effet, j'ai parcouru les divers indices du CIL, l'*Index nominum gentiliciorum* de Conway (*Ital. dialects*, 556 sqq.), l'*Altkeltischer Sprachschatz* de Holder. Quand je ne pouvais retrouver nulle part un nom propre, je l'ai comparé aux divers noms de forme voisine, afin qu'on puisse induire avec probabilité quelle était son orthographe primitive. On comprend que, pour ne pas me laisser entrainer à des recherches interminables et peu fructueuses, j'ai dû m'en tenir à ceux des *nomina* et *cognomina* de l'*Index* du CIL. II, où j'avais lieu de soupçonner une faute importante au point de vue de l'histoire du langage.

Une fois les faits rassemblés et classés, j'ai placé, en tête de chaque chapitre, la liste des formes qu'on y étudie avec les notes qui les concernent chacun en particulier. On pourra de cette manière se rendre compte de la valeur du matériel, indépendamment de la façon dont je le dispose et l'interprète. Pour expliquer les faits espagnols, j'ai dû souvent envisager les questions à un point de vue général. Plus d'une fois même il m'a fallu formuler des hypothèses nouvelles. Celles-ci auraient besoin, en plus d'un cas, d'être vérifiées par des recherches plus approfondies portant sur chaque phénomène en particulier, considéré dans tout l'ensemble de la latinité. Je ne les donne donc qu'à titre provisoire, comme des aperçus propres à éclairer des points obscurs et à faire naitre des idées.

ABRÉVIATIONS.

CIL. Corpus inscriptionum latinarum. — Les numéros d'inscriptions sans indication de volume se rapportent au CIL II.
IHC. Inscriptiones Hispaniae christianae.
EE. 8. Ephemeris epigraphica VIII. — Les chiffres se rapportent aux numéros des inscriptions du *suppl. ad* CIL. II, par Hübner (p. 351).
BAH. Boletin de la real academia de la historia.
ALLG. Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik.
K. Keil. Grammatici latini.
MLI. Hübner. Monumenta linguae ibericae.
CGL. Corpus Glossariorum latinorum.
Grund. Rom. Ph. Grundriss der romanische Philologie.
Rom. Romania.
Rev. hisp. Revue hispanique.
Bul. hisp. Bulletin hispanique.
Rev. lus. Revista lusitana.
Rev. arch. Revue archéologique.
Mém. Soc. Ling. Mémoires de la société de linguistique.
Bez. Beit. Bezzenbergers Beiträge.
Kuhns Zeit. Kuhns Zeitschrift.
Mon. Ak. Berl. Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Stzsb. Ak. Wien. Sitzungsberichte der Akademie zu Wien.
Mohl. Chron. G. Mohl. Introduction à la chronologie du Latin vulgaire.
Mohl Lexiq. G. Mohl. Études sur le lexique du Latin vulgaire.

PREMIÈRE PARTIE : PHONÉTIQUE.

1[e] SECTION : LE VOCALISME.

§ 1. — *La voyelle* a.

La voyelle *a* est très bien conservée dans les inscriptions d'Espagne. Nous ne trouvons que deux fois *e* au lieu d'*a* du latin classique.

Tout d'abord dans *hilera* 3684 (Baléares). La langue vulgaire a souvent modifié l'*a* posttonique en *e* devant *r*. M. Schuchardt. Vok. I. 195 cite les formes : *Caeseris*, *compera*, *incomperabilis*, *seperat*, *seperatim*. Les langues romanes confirment *seperare* par le fr. *sevrer* et *comperare* par l'esp. *comprar*, it. *comperare*. Cette altération de l'*a* se constate tout particulièrement dans les mots empruntés au grec à une date ancienne : *tessera* (τέσσαρα) *camera* (καμάρα) *Aleria* (Ἀλαλία) (Lindsay. p. 197). L'Append. Prob. 197. 26. K. condamne *citera* pour *cithara*, forme confirmée par l'it. *cetera*, prov. *cidra*. — Par ce dernier mot, nous voyons que les emprunts grecs qui avaient subi ce traitement étaient plus nombreux dans l'idiome populaire que dans la langue écrite. Notre *hilerus* vient confirmer cette conclusion. C'est une de ces nombreuses formes populaires des emprunts grecs, qui, exclues de la langue classique au profit de graphies plus savantes calquées scrupuleusement sur le mot grec, se sont conservées longtemps dans le latin d'Espagne.

Nous trouvons encore *e* pour *a* dans *Palentina* 6115.

(= *Pallantina*, dérivé de *Pallantia*, ville des Vaccaei). Cette forme est intéressante parce que, dans le nom moderne de la cité (*Palencia*), on a précisément changé l'*a* en *e*. La graphie *Palentina* montre donc que c'est là une modification très ancienne. Il n'est pas facile de l'expliquer. Peut-être a-t-on simplement substitué au suffixe *antia*, la finale *entia* que l'on a dans *Pollentia* des Baléares. En considérant que l'*a* s'est altéré devant *nt* précisément comme dans *Alexenter*, *Tarentum* (Τάραντα) *Agrigentum* (Ἀκράγαντα) *Casenter* (Κασσάνδρα), on serait tenté de songer à une transformation phonétique d'origine latine ; mais cette explication n'est pas sans rencontrer quelques difficultés.

§ 2. — i, ĕ, ae *finals*.

Les langues romanes nous apprennent qu'en latin vulgaire *ae*, *ĕ*, *ī* se sont fondus à la finale en un seul son, une sorte d'*ĕ* ouvert (Meyer-Lübke I. § 301). La finale *ĭt* aboutit à *et*. Les terminaisons *es*, *is* obéissent en Italien à des règles spéciales. La voyelle tend plutôt à y prendre un son fermé.

En Espagne, la séparation entre les finales en *t* et celles en *s* ne se retrouve pas, car on rencontre dans les inscriptions aussi souvent *es* pour *is* que *et* pour *it*. Le nombre d'exemples anciens des deux catégories est assez considérable pour confirmer l'opinion de M. Meyer-Lübke (Grund. Rom. Ph. I. 361) qui, en se basant sur les faits romans, admet que *e* et *i* finals se confondirent en Espagne *devant toutes les consonnes*, dès une époque ancienne.

On a et *pour* it *dans*

posuet 2918 (Ins. vulg. postér. au 3e s.)
fecet 2997 (Ins. très vulg.)

fecet 5393 (= IHC 533 a. — 6e s.)
ficet 6180 (Début du 3e s.)
recesset IHC. 136 (a. 484)
vivet ib. 95 (be s.)
quiescet ib. 101 (a, 662), 312 (449)
fuet ib. 137 (8e s.)
offeret ib. 146, 159, 160, 161, 162, 163.

— Dans ce dernier exemple, on voit que *offert* a subi l'analogie des autres 3es personnes du singulier de la 3e conjugaison et a pris la finale *et* (=ĭt). C'est ainsi que *suffert* est devenu l'it. *soffre*.

— *On a* es *pour* is *dans*

leges 2262
juventutes 4789 (a. 217) (Leç. trad. rejetée par Hübner)
omnes 4512 (3e siècle)
orbes ? 6212 (a. 275)
felices (gen) 1082
tenetes 1088 (3e s.) — Certains éditeurs interprètent *tene(n)tes*
cives 5729 (1er ou 2d s.) — Insc. très vulg. des Asturies
id. 6149 ?
lebes (= levis) 5742 (Très vulg. Asturies)
potestates 4756. — Leçon rejetée par Hübner
dulces IHC. 46 (a. 485)
fideles IHC. 182. (6e s.)
aediles 1963. I. 45. (Aes salpens. Ins. offic. de la fin du 1er s.)
condiciones 1964. I. 15. (Offic. Malaga. Même époque). Ces deux derniers cas sont fort anciens et précisément dans des textes officiels, ce qui les rend un peu suspects. Ce sont peut-être de simples lapsus du lapicide qui a commis assez bien de méprises dans ces inscript. *aediles* est peut être un nominatif archaïque. On lit *aediles* CIL. I. 31, mais ce n'est, il est vrai, qu'une forme de valeur discutable (Lindsay 376). L'inscription 1964 qui est un texte juridique, contient d'autres archaïsmes, p. ex. deux fois *suffragio ferre* (= *suffragium ferre*). — Il se peut aussi que le graveur ait écrit le pluriel *aediles* au lieu du singulier, car dans 1964, nous trouvons de même *municipes* pour *municeps*.

caeleste sacerdos ! IHC 142. (a. 630). J'interprète : *caeleste(s) sacerdos*, l'*s* final ayant été fondu dans l'*s* initial suivant (cf. *caru suis* 1876). Cela vaut mieux, je crois, que de faire de *caeleste* le vocatif d'une forme vulgaire *caelestus*, qui aurait existé à côté de *caelestis*, comme *tristus* à côté de *tristis* (App. Probi. 198. 3 K.)

On a au contraire is, it *pour* es, et *dans :*

lugit IHC. 123. (a. 642)

jacis 3453.

On aura simplement substitué, par épel inverse, les finales communes *is*, *it* aux terminaisons *es*, *et*, plus rares. Ce barbarisme est fréquent. On a p. ex. *jacit* CIL. XII. 481, 592, 2116, 2126, 5404. — Au reste, *jacis* n'est pas une leçon bien sûre. Les traits horizontaux des lettres sont mal dessinés sur la pierre de sorte qu'on a AVCIA pour AVCTA. Il faut donc peut-être lire IACES.

Quant à :

antestis IHC 165

milis EE. 8. 15. (On a *miles* sur la même inscr.)

ce sont, sans doute, des nominatifs formés sur *panis*, *civis*, *fortis*. L'App. Probi 198. K condamne plusieurs cas de cette espèce : *famis*, *cladis*, *aedis*, *prolis*.

§ 3. — i *pour* ē, e *pour* ĭ.

A. A LA TONIQUE (*dans les « tituli ethnici »*).

i pour ē *ficet* 6180. (3e siècle). — Très nombreux exemples dans Schuchardt. I. 311.

filix 869. Leç. dout.

mi 2846. Insc. fragm. récente. — C'est peut-être le datif *mī*, usité au lieu de l'accusatif.

e pour ĭ *Bercius* 1489. On a, en Italie, le nom prop. *Bircius*.

Vecius 2584, — Cet exemple doit être rejeté. Je ne crois pas, en effet, qu'il faille l'identifier avec *Vicius*. C'est plutôt un nom barbare comme celui du père de cet individu (*Clutamus*). On trouve en effet *Veicius* 5670.

Cessa 816. Leç. dout. On rencontre d'ailleurs parfois *Cessia* à côté de *Cissia*.

Avellicus } 855. — Je ne crois pas que ce soit le nom
Avellius } 5350. italique *Avillius*. Ce sont plutôt des
5857. noms de *gentes* indigènes, auxquels il faut comparer *Avellicum Abliq(um)*, et le nom de ville *Avelia*.

tetlum 5627. L'insc. est difficile à déchiffrer.

elares EE. 8. 316. Insc. privée vulg. de Saragosse. Exemple très intéressant du 1er siècle.

karessemo } 2997. — Autre exemple remarquable, pro-
merentessemo } venant aussi de Saragosse.

seta (= *sita*) 3684. Insc. vulg. des Baléares.

municepii 1964. III. 2. Insc. offic. du 1er s. — Peut-être simple lapsus du graveur.

merentessimo 2211. Le texte de l'insc. est très maltraité.

Dans les divers suffixes de noms propres :

Aufellius 4975. 10. — *Aufellius* et *Aufillius* se rencontrent également (Kuhns Zeits. XX. 102).

elius } *Pupelia* 705. — On ne trouve dans les indices du CIL que
ilius } *Pupilia*.

Famelius 614. Cf. *Familia* n. p. Ins. reg. neap. 167. On a *famelia* CIL. I. 166. (a 218 av. J. C.). *Famelia* et *Pupelia* sont sans doute des formes archaïques analogues à *Camelia* (CIL. I. 74) dérivées des diminutifs en *-elos* > classiq. *-ŭlus*. Cf. osq. *famel* = *famulus*. (J. Müller. De litt. *i* et *u* latinis quom. a Graecis expres. sint. p. 13). — Ces deux noms se trouvent dans des endroits peu distants (à Norba et à Metellinum). Il est curieux de constater la survivance de ces anciennes graphies dans un coin de la Lusitanie orientale.

Cornilius 3091. (Leç. dout.)

Aurilius IHC. 27. — Ces deux formes sont assez fréquentes sur les inscr. (Schuchardt. I. 289 — Lindsay 22).

inius } *Misinius* 97. Cf. CIL. VIII. 8229. — On a aussi *Missina*.
enius } VIII. 8292. — *Messenius* est plus fréquent.

idius } *Parridia* 3309. (Lect. dout.). En Italie, nous ne trouvons
edius } que *Parredia*.

Agedius 5747, 6257. 9. — On ne lit dans les autres provinces que *Agidia*, *Agidillus*.

erius } *Galirio* 2081. Le texte de l'insc. est maltraité. Cet exem-
irius } ple ne mérite aucune confiance.

ellus } *Flacella* 3622. On trouve plus généralement *Flacilla*.
illus } *Lepecello* 574. (Lect. douteuse).

En revanche on a *castillum* XV. 4161.

istus } *Antestius* 599, 1023, 2840, 3922, 3672, 3673, 3674, 5454.
estus } — La forme la plus répandue de ce nom est *Antistius*. Toutefois *Antestius* est fréquent (CIL. XII. 4712, 1830, 2492). C'est même la graphie normale jusqu'à l'époque impériale (Müller. op. cit. p. 14).

Dans le suffixe-ensis(esis) :

Vadinieins(i) 5722. (= *Vadiniensi*). Insc. barbare des Asturies.

pacinsi 517. Lecture très douteuse.

Lionisi 2791, 2802. (= *Legionensi ?*) Cf. esp. *Leonese*.

Norisi 3680 (= *Norensis*).

B. A LA PROTONIQUE.

α) *Syllabe ouverte :*

e pour ĭ *Lepecello ?* 574.

Perecatus 764 Lect. dout. Cf. le nom *Piricatius*.

Secenus 5333. — On a en Italie *Sicaenus*, *Sicinius*. On a aussi *Secia* CIL. I. 1333. *Seccius*. Il me semble naturel de rattacher *Secenus* à *Sicaenus*. — Au reste, c'est une lect. douteuse.

Trebecianus XV. 3204. Cf. *Trebici* XV. 3206.

presedente 5728. (3ᵉ s. — Asturies). Influence du simple : *sedere ?*

lebiens, *levens* 5728 (= 2705).

aedelicius 3424. — Dans *presedente* et *aedelicius*, l'ĕ(=*ae*) contretonique a pu assimiler l'ĭ suivant.

relegione 138 (cf. p. XXXIX).

pectenarius 5812 (a. 239). Influence de *pecten* ou cas analogue à *aedelicius ?*

Segedenses 988 (= *Segidenses*).

i pour ĕ *Vicillioni* 246. Leç. dout. Il y avait peut-être *Nigellioni*. *Vicilius* existe d'ailleurs à côté de *Vecilius*. Comp. « *Iovis Vicilini templo* » T. L. XXIV. 44.

Virinus EE. 8. 76 / *Virinius* 1251 — Ce nom peut se rattacher à *Verus*, mais aussi à *Virius*.

β) *Syllabe fermée* :

Crespina 1692. Leç. tradit. rejetée par Hübner.

Semperusa 1329 (= Συμφέρουσα).

Lemnaeus 3597, 5970 (= Λιμναῖος).

C. A la posttonique.

domeno 5552 (= 2375) Insc. barbare du 2d s. (cf. Rev. lusit. I. 235).

gallecae 2103.

flameni 1534 (Leç. très douteuse).

id. XV. 4352. (a. 161).

princep(i) 4832

princips 4816. — Dans *flameni* et *princepi*, on doit peut-être reconnaître l'influence du nominatif *flamen*, *princeps*. En tous cas, l'analogie des cas obliques sur le nominatif est évidente dans *princips*, puisque l'*i* remplace ici ĕ. Mais ce sont des leçons douteuses.

D. Dans les mots grecs.

Sotiridi 317. (Σωτηρίδης).

Irineus EE. 8. 70. (= Εἰρηναῖος).

Practicini 3929. Datif de Πρακτική.

Alciste 4368. Ἀλκηστής. — Substitution de la finale commune *istus* à la terminaison rare *estes*.

Quinigia. IHC. 31 (a. 662) = Κυνηγία.

baselica IHC. 99, 100, 181, 293 ? 406, 407.
Lemnaeus (cf. supra).
Semperusa (id.)
Philosetus 4970. 391. d. = Φιλοσιτος ?
Calethyce 1094. Aurait-on décomposé Καλλιτύχη en καλὴ τύχη ?
Alepius IHC. 136.
marteris IHC. 157 (6e s.).
Ceprianus IHC. 109 (6e s.).
Mertilliane IHC. 304 (a. 525).

E. Dans les noms barbares.

En diverses positions, *i* et *e* s'échangent dans les noms de lieux, les ethniques, les noms de personnes indigènes.

Avellicu(m) 5350
Avellicus 5875
Avelensis 3050
Avila CIL. II. p. 942.

Bastetanus 3423, 5941
Bastitanus 3424.

Le suffixe *-etanus*, très fréquent provient parfois de finales ibériques et romaines en *-etum* *(Ovetum : Ovetanus)*

Le suffixe *-itanus* non moins fréquent s'applique plutôt aux noms de villes turdétains en *i* *(Astigi : Astigitanus).*

Celaenicus, *Celeni* cf Ind Xs.v.
Cilena 2649.

Vesci, port cantabre.
Viscunos, n d'homme 2809, 2810.

Lamenus 934.
Laminium, n de ville.

Doidena EE. 8. 172.
Doidina EE. 8. 159.

Neconi 5718.
Nico, *Nicon*, 512, 5357.

Vesuclo BAH. 37. p. 517.
Visaeclensis 2981.
Visaligorum, etc. cf. I nd. X.

Verrore 2576, 2577.
Virrovaecus 2575.

Veronigoru 5714.
Virono 5713.
Viromenicorum 5741.

Le suffixe *-eco*, *ego* se rencontre dans de nombreux ethniques sur le inscr. les plus bar-

Le suff. *-icus* est beaucoup plus commun encore dans les noms des peuples et de divinités

bares. Il forme aussi des noms de divinités lusitaniennes. En certains cas *-eco* peut sortir d'*-aeco*, suffixe fréquent aussi dans les noms barbares.

Endoveleco 5201, 6330.
Indovelec 6269. b.

de toute la péninsule et dans les gentilices lusitaniens. Il se peut, qu'en bien des cas, *-icus* soit une latinisation d'*-eco*.

Endovellicus, très fréq.

F. Dans les inscriptions chrétiennes.

redemit IHC. 125.
Tonique. *baselica* IHC. 99. (a. 662) 100 (a. 630).
» 293 ? 406, 407, 181 (6e siècle).
hecce » 195 (= hicce).
lemina » 336 (7e s.).
Salvianella » 105, (suffixe *-ellus* substitué à *-illus*).
filex » 295 (6e s.).
aeclisia » 304 (525), 360. Peut-être l'*i* rend-il une prononciation du grec populaire.
quinquagis [*ima*] BAH. 28 p. 269.
trisis (= tres ?) IHC. 304 (a 525).
simis » 527 (6e s.) *simi* pour *semi* est attesté par Varron L L. V, 106. (Mohl. lexiq. p. 115).
antestis » 165 (a. 680). L'échange entre *antistes* et *antestis*, *antestius* et *antistius* est continuel dans les inscr. chrét. de tous pays.

Posttonique *femena* IHC. 84 (a. 545).
genetor » 76 (a. 573).
nomene » 136 (a. 484).
soledos » 396 (a. 579).
tegetur » 165 (a. 680).
credetur » 165 (a. 680).
Intertonique *incolometate* » 5.
Protonique *enperio* » 24 (7e s.)
e(mperio) » 432.

Protonique interne	*Emeretenses*	BAH. 32. p. 191 (7ᵉ s.).
	Belesarius	I H C. 99. (a. 662).
	indectione	» 394. (a. 471).
	ἐνδεκτιῶνος	» 346. Cette forme est très fré-
		» quente surtout dans CIL. XII.
		» Y aurait-il eu influence d'*index?*
		(On trouve en Gaule : *indexione*).

On a pu voir, par les diverses notes dont j'ai accompagné les exemples de cette liste, que la valeur probante de ces formes est très souvent sujette à caution. Indépendamment de l'incertitude qui règne sur beaucoup de leçons et des raisons spéciales qu'on a de suspecter certaines graphies, il existe différents motifs d'ordre plus général qui doivent nous mettre en défiance vis-à-vis de ces nombreux cas de confusion entre ĭ et ē.

Dans les *noms propres*, l'hésitation entre les suffixes *-edius* et *-idius*, *-ellius* et *-illius*, *-enius* et *-inius* est souvent indépendante de la phonétique. Les suffixes passent aisément d'un nom à l'autre. Ainsi, par exemple, dans *Flaccella*, *Salvianella*, on a substitué à *-illus*, la finale *-ellus* que la langue populaire n'a cessé de favoriser de plus en plus aux dépens d' *-illus*, *-ulus* (cf. Niedermann, *e und i in Lateinischen p.* 61). D'un même nom propre, il peut aussi avoir existé en Italie simultanément plusieurs formes. Chacune d'elles fut répandue dans l'empire par les colons. On n'a qu'à parcourir l'*Index nominum gentiliciorum* de Conway (*Ital. Dial.* 556 sqq.) pour constater que les noms propres conservaient la trace de la multiplicité des anciens dialectes de l'Italie. Chaque terminaison est sortie d'une région particulière. Ainsi *-enius*, *-enus* est originaire du Picenum ; *-onius* est commun en Ombrie ; *-inius* dans le Latium (Mowat. *Noms famil. chez les Romains* Mem. Soc. Ling. I. 293). Si l'on a en latin *-elius* > *-ĭlius*, d'autres

dialectes conservent *-elius*, *-ellius*, comme nous l'avons vu pour *Aufellius*, *Famelius*, *Pupelius*.

Les variantes des *noms barbares* et des *dénominations locales* nous transportent sur un terrain moins sûr encore. Nous ne connaissons presque rien des langues de l'antique Ibérie. D'un même nom de peuple ou de divinité, il peut avoir existé des variétés dialectales. En outre les Romains peuvent avoir rendu de manières diverses des sons étrangers à leur langue. Il y a souvent une distance considérable entre la forme ibérique d'un nom propre et sa transcription latine. Comparons par exemple *Eoatia* à *Viatia*, *Hotzom* à *Uxama*, *Oaqitz* à *Vaccaei*, *Ootot* à *Autetani*, *Qonoorib* à *Contrebia*, etc. (Philipps. Stzsbr. Ak. Wien 65, p. 176). De plus, il y a beaucoup de noms celtiques parmi les noms propres de l'Espagne. Or l'ĭ celtique avait un son voisin de l'*e*, de façon que *e* et *i* s'échangent fréquemment dans les mots gaulois (Windisch. Grund. Rom. Ph. p. 304). Quant aux *mots grecs*, les Romains n'y retrouvaient pas non plus les groupes de sons auxquels ils étaient accoutumés. Ils étaient donc portés à les défigurer de diverses manières, par exemple, par *volksetymologie*. — *i* pour η pourrait bién d'ailleurs en plus d'un cas remonter à la prononciation populaire du Grec à la basse époque.

D'ailleurs, comme l'ĭ et l'ē étaient des sons très voisins en latin, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on ait écrit tantôt *e*, tantôt *i* dans ces noms étrangers dont l'orthographe était mal établie ou imparfaitement connue du lapicide.

Dans plusieurs cas, il est difficile de se refuser à admettre la possibilité d'une *assimilation vocalique*, d'autant plus naturelle que l'ĭ était fort proche de l'*e*. Ainsi dans *Semperusa*, *Lemnaeus*, *emperio*, l'ĭ entravé pourrait bien avoir reçu le timbre de l'ĕ tonique suivant. De même

dans *Segedenses*, l'ĭ intertonique a été sollicité par les deux *e* qui l'entouraient.

Parmi les cas d'*i* pour *ē*, beaucoup plus rares que ceux d'*e* pour ĭ, on ne trouve que des mots grecs où *i* remplace η, le pronom *mi* pour *mē* qui pourrait être un datif, le verbe *ficet*, quelques finales en *-isi* pour *-ensi* et des noms propres en *-ilius*, *-inius*. Et, chose remarquable, sauf dans les noms grecs et le pronom *mi*, l'ē se trouve chaque fois dans les conditions où se produit l'*umlaut*. Le parfait *ficet* a de nombreux analogues dans les inscriptions et les manuscrits. M. Schuchardt I, 309, sqq. cite plus de 50 exemples de *cipi*, une centaine de *fici*, un grand nombre de *ligi*, *sidi*, *vini*. Or, dans les langues de l'Espagne et de la Gaule, l'ē du parfait a fait place à ī sous l'action de l'ī final. *ficet* montre donc l'existence de ce phénomène en Espagne dès le troisième siècle.

Dans *Norisi*, *Pacinsi*, *Lionisi*, l'ī final du datif a pu exercer la même action sur l'ē tonique. De *Norisi* on aurait pu refaire le nominatif *Norisis*, acc. *Norisem*, ce qui expliquerait pourquoi *-isis* pour *-ensis* est fréquent dans les mss. et inscr. Toutefois les langues romanes ne confirment point ce *processus*, car elles ont unanimement *-ese*. L'*i* d'*eclisia* s'expliquerait aussi par l'action du *i̯* qui détermine l'*umlaut* en espagnol. Malheureusement on trouve aussi *eclisia* en d'autres pays où cet *umlaut* n'existe pas (1).

Aurilius, *Cornilius* se rapportent à un antique *umlaut* qui s'est produit dans divers dialectes du latin d'Italie (Lindsay, 22, 225 — Mohl. Lexiq. 114, 124, 125).

Malgré tous ces motifs d'exclusion et l'action possible

(1) Notamment en Gaule cf. Pirson. p. 3.

en plus d'un cas de lois particulières, deux faits restent acquis.

1° Si beaucoup d'exemples pris en particulier sont sujets à caution, il n'en reste pas moins un ensemble assez imposant.

2° En excluant tous les cas douteux, on conserve encore un certain nombre d'exemples assez sérieux.

Ce sont surtout : *municepii* (1er s.), *karessemo*, *merentessemo*, *elares*, (exemples anciens de Saragosse) *lebiens*, *levens* (cas asturien du 3e s.), *Secenus*, *flameni* (2e s.), *pectenarius*, *domeno* (2e ou 3e s.), *tetlum*, *seta*, *galleca*, *Crespina*, *princepi*, *Endoveleco*, sans parler des exemples chrétiens.

Dans tous ces mots, ĭ est remplacé par *e*.

On ne trouve aucun cas ancien d'*i* pour *ē* qui puisse être considéré avec certitude comme une confusion entre ĭ et *ē*.

Ce qui frappe donc le plus, quand on considère cette liste, c'est la grande prédominance des cas d'*e* pour ĭ sur ceux où l'on a *i* pour *ē*.

Cela peut tenir, en partie, à ce qu'il y a plus d'ĭ que d'ē dans les mots latins, mais cette considération n'est pas suffisante. Voici comment je crois pouvoir expliquer le fait. M. Meyer-Lübke I, § 636 admet qu'entre ē et ĭ la différence de quantité se maintint jusqu'à une époque assez tardive.

S'il en est ainsi, on comprend :

1° que *le lapicide ait très rarement écrit* i *pour* ē.

En effet, ē n'a cessé durant toute la période latine de conserver le même timbre. Or, quand la prononciation ne vient pas contrarier l'orthographe, la tradition a grande

chance de se maintenir. Ajoutons qu'ē, en sa qualité de voyelle longue, était moins exposé que l'ĭ à être mal perçu. D'ailleurs, on ne pouvait guère être tenté de graver *i* pour *e* dans une syllabe longue par nature puisque, dans ces syllabes, l'ī se prononçait très fermé et avait donc un timbre bien distant de celui de l'ē.

2° *Que, par contre, on ait souvent écrit* e *pour* i.

L'ĭ latin avait un timbre indécis entre l'*i* et l'*e* (Seelmann. 196) et se prononçait lâchement. On peut se le figurer comme une voyelle analogue à l'*i* néerlandais dans le mot *zitten*, dont l'articulation est intermédiaire entre le *front high wide* et le *front mid wide*. Du reste, l'ĭ ne cessa de se rapprocher toujours davantage de l'*e*, et devint même franchement un *e* fermé dès une époque qui peut être fort ancienne, surtout dans certaines régions. On comprend que le lapicide ait souvent hésité à rendre par *i* un son de cette nature. D'ailleurs, ĭ étant une voyelle brève avait nécessairement un son plus fugitif que l'*e* et, par cela seul, devait occasionner plus de méprises.

Remarquons, en outre, que lorsque les lettres *i* et *e* représentaient des voyelles longues, elles étaient prononcées ị et ẹ (1). Or les longues marquent plus dans le discours que les brèves. Le graveur était donc instinctivement porté à regarder comme valeur fondamentale de l'*i*, l'ị, et comme celle de l'*e*, l'ẹ. Par conséquent, il écrivait volontiers *e* pour ĭ.

En somme, le lapicide avait de très bonnes raisons de ne pas écrire *i* pour ē et, au contraire, tout l'engageait à

(1) Comme j'use de l'accent aigu pour marquer la voyelle tonique, j'ai dû, pour éviter les confusions, recourir à la notation des voyelles fermées par un point d'après la coutume reçue dans de nombreux ouvrages de philologie romane, notamment dans la grammaire de M. Meyer-Lübke.

graver *e* pour *ĭ*. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que nous trouvions infiniment plus souvent le second cas que le premier.

Remarquons que l'absence complète de cas certains d'*i* pour *ē* en Espagne pourrait confirmer l'opinion de M. Mohl qui admet que l'*ē*, dans cette province, était plus ouvert que partout ailleurs. Il est vrai qu'en revanche, le manque absolu de cas d'*ae* pour *ē* n'est pas favorable à cette même opinion.

Quant à la répartition de ces exemples dans le temps et dans l'espace, nous remarquons que les plus probants et les plus anciens sont à Saragosse, aux Asturies et aux Baléares, que leur nombre augmente de siècle en siècle, et qu'ils se multiplient considérablement à l'époque chrétienne.

D'après ces diverses constatations, voici les conclusions que l'on peut tirer sur le rapport entre *ĭ* et *ē* dans le latin d'Espagne.

Dans les trois premiers siècles, l'on a, somme toute, assez rarement écrit *e* pour *ĭ*. Or l'*ĭ*, comme nous venons de le dire, se rapprochait fortement de l'*e*, tandis que de son côté *ē* était un *e* bien fermé, tendant plutôt vers l'*i*, de telle sorte que les deux voyelles étaient très voisines de timbre. Je viens de montrer que dans ces conditions tout portait le lapicide distrait ou ignorant à écrire *e* pour *ĭ*. Cela pouvait se produire même si l'*ĭ* se distinguait encore un tant soit peu de l'*e* fermé. Il est donc difficile d'établir quand *ē* et *ĭ* arrivèrent à se confondre absolument en qualité. On peut seulement arriver à des inductions probables d'après le nombre de méprises. Quand elles sont aussi nombreuses que chez Grégoire de Tours, par exemple, il est assez raisonnable d'admettre, comme

le fait M. Max Bonnet (Lat. Greg. Tours. p. 122), que ĭ était devenu un *e* fermé bien net.

En Espagne, il me parait raisonnable de laisser la question indécise. Quelle que soit l'époque que l'on assigne au changement d'*i* en *e* fermé, les inscriptions de ce pays n'y contrediront pas. Si l'on recule cette évolution jusqu'au haut empire, sous prétexte que toutes les langues romanes sauf le sarde confondent ĭ et ē, les textes épigraphiques de l'Espagne contiennent assez de fautes pour qu'il ne soit pas invraisemblable que, dans le latin de cette province, ĭ ait la valeur d'un *e* fermé. On pourra toujours expliquer la pénurie d'exemples par le petit nombre d'inscriptions vulgaires. Si, d'autre part, on jugeait probant le témoignage des langues brittoniques qui distinguent exactement ē et ĭ latins dans leurs emprunts du 2e au 5e siècle, les quelques cas d'*e* pour ĭ, récoltés dans la péninsule ibérique, ne suffiraient pas à l'ébranler.

§ 4. — i *pour* ĕ.

A. A LA TONIQUE, EN DIVERSES CONDITIONS.

Les langues romanes, qui confondent ē et ĭ, distinguent universellement ī de ĕ, au moins à la tonique. L'espagnol établit même entre eux une distance considérable en diphtonguant ĕ en *ie*, même à l'entrave. Il faut donc, a priori, montrer une certaine défiance à l'égard des graphies où l'on trouve *i* écrit pour ĕ. Il importe cependant d'éviter le parti pris. Voici donc la liste de ces quelques formes :

respicto 3557. Leç. trad. rejetée par Hübner.
dix[t]er, *milior* 4118. Leç. suspecte, car ce n'est pas seulement E mais aussi F et T qui ont l'air d'un I sur cette pierre. (RVIVS, DIXIER).

Modistus 868. On n'a qu'une seule copie de l'inscr.
Modisto 397. Leç. douteuse.
Arilli 4970. 44. Leç. incertaine.
Mittius 1726.
Gillius 4989. Hübner corrige en *Gellius*, mais *Gillius* figure sur les deux ectypa.
Gillius se rencontre encore dans CIL. XII. 3691.
Dillia 287.
Tibiri 6254. 40.
Niri 4970. 349. Ce serait peut-être Νιρεύς ou Νηρεύς au lieu de *Nĕrius*.

Joignons-y deux cas analogues d'*i* pour ĕ à la contretonique.
Tibirianus 349. On n'a qu'une seule copie de l'inscr.
Nigillioni 246. Leçon douteuse.

Enfin on a encore *i* pour ĕ dans *sentintiam*. 1963. II. 7. (Aes salpens, 1er s.).

Dans le chapitre précédent, l'on avait presque toujours affaire à *e* pour *i* ; c'était beaucoup plus sûr. En effet, innombrables sont les pierres où les caractères T, F, E, L mal formés ont fait aux copistes modernes l'effet d'un I. Impossible de compter les inscr. où LL a été rendu par LI dans les apographes. Soyons donc défiants à l'égard de ces graphies, surtout de celles qui ne se rencontrent que sur de mauvaises copies, comme c'est le cas de la plupart d'entre elles.

L'*i* de plusieurs de ces formes pourrait s'expliquer phonétiquement ; *sentintiam* est à rapprocher de nombreuses graphies comme *frumintum*, *parintes*, *violintia*, *mirinti* (Seelmann 183, Schuchardt I. 351). Il est probable qu'ĕ entravé devant nasale aura subi dans certains dialectes un sort parallèle à celui d'ŏ qui, dans cette position, devint *ŭ* ou du moins *o* fermé (Lindsay. 25).

Il est curieux de constater une forme de ce genre dans une insc. officielle de la fin du 1er siècle. Ce serait pour-

tant aller vite en besogne que d'en faire un simple lapsus.

Quant aux autres exemples, n'est-il pas remarquable que l'ĕ qu'on a rendu par *i* se trouve presque toujours devant consonne + *i̯*.

C'est une coïncidence qui n'est pas à négliger. Il est possible que cette palatale à une époque ancienne, ait contribué à la fermeture de l'ĕ, comme cela s'est produit universellement dans l'évolution du latin à l'espagnol. Nous avons constaté que dans plusieurs mots latins le *i̯* agit de la même façon sur ē pour le transformer en ī, phénomène qui, lui aussi, s'est opéré régulièrement en Espagne, d'après ce que nous voyons dans les langues romanes de ce pays.

Il y a donc un parallélisme complet entre les faits recueillis sur les inscriptions et ceux qu'on peut induire de l'étude des dialectes modernes. Il n'est cependant pas sûr que la fermeture de l'ĕ dans *Dillius*, *Gillius*, etc., phénomène fort ancien, puisse être identifiée avec la transformation régulière de l'e ouvert en e fermé dans les mots *tebio* (= *tĕpidum*) *precio* (= *pretium*) *necio* (= *nescius*), etc.

B. ĕ > i devant x.

Sixtus EE. 8. 141, CIL. II. 548 (Leç. dout.).
dix[t]er 4118. Leç. fort douteuse.
issihaustum IHC. 108 (5e ou 6e s.) (cf. supp. p. 54) = *exhaustum* (Lecture incertaine).
sissdenis BAH. 32 p. 8 (7e s.).
sisscensquattus IHC. 22. a. (a. 566).

Les trois derniers exemples sont assez récents pour qu'il soit naturel de voir dans l'emploi de l'*i* un indice de la fermeture de l'ĕ entravé devant une palatale, pro-

cessus qui s'est opéré régulièrement en espagnol. Les autres exemples sont peut-être un peu trop anciens. *Sixtus* se retrouve de temps à autre dans diverses provinces (Schuchardt I. 375 — Mohl. Lexiq. 109). Il est difficile de nier que l'*x* ait eu de l'influence sur la modification de *Sextus* en *Sixtus*, mais ce phénomène est-il le même que celui que nous constatons dans *sissdenis* ? Assurément cela n'est pas certain, mais je n'y vois pas d'objection sérieuse.

C. i pour ĕ devant r.

tirra 1126. (Assez récente) — (Italica).
virna 5697. (Legio VII).
Sirvando 4406. (Tarraco).
puir IHC. 182. (6ᵉ s.).
pir tabellam 1305. Inscr. offic. correcte assez ancienne.
Hirmias 563. Leç. trad. rejetée par Hübner.
iros EE. 8. 262. 46. (Saguntum). — Ces deux derniers exemples dans les emprunts grecs sont d'une valeur douteuse.

Le nombre des cas où *ĕ* est rendu par *i* devant *r* est assez considérable pour qu'il y ait lieu d'assigner à ce fait une raison spéciale.

On doit, je pense, rapprocher ce phénomène de la transformation de l'*ŏ* en *ŭ* devant *r* dans le latin d'Italie (Mohl. chron. 195). Le traitement de l'*e* est si souvent parallèle à celui de l'*o* que ce rapprochement acquiert une grande importance.

D'ailleurs, ce fut une tendance générale des dialectes italiques de fermer l'*ĕ* devant *r*. C'est ainsi que dans la prononciation rustique du Latium *ĕ* > *ĭ* devant *r* + *cons.* comme l'attestent *Mircurios* CIL. I. 1500 *stircus* CIL. IX. 782. *commircium* mentionné par Veleius Longus 77. 12. k. ainsi que *hirsutus, hirtus* où l'*i* remonte à un *ĕ* ind-eur.

(√*gher* en *ablaut* avec √*ghor* dans *horreo*, *hordeum*). On trouve l'osque : *amiricatud* (= *mercato*). On a aussi *i* pour *ē* dans le sabin *hirctum* (= *decretum*). En ombrien *ĕ* > *i* dans *vasirclom* (= *vaserkelom* = *vacuum locum*), en néo-ombrien la finale *ĕr* tend fortement à devenir *ir* (Nazari. Dial. Ital. 22).

Il se pourrait donc que le changement d'*ĕ* en *ĭ* devant *r* surtout à l'entrave et à la finale soit dû à une influence dialectale sur le latin d'Italie. Ces formes auraient ensuite circulé dans l'empire. La forme *pir* que nous trouvons dans une inscription officielle ancienne pourrait même s'expliquer par la phonétique latine. Ce serait un simple doublet syntactique de *per*. M. Max Niedermann (e *und* i *in Lateinischen*. p. 25) a démontré que *er* passe à *ir* devant certains groupes consonantiques. D'après l'initiale du mot suivant *pir* et *per* auraient donc dû s'échanger dans la phrase, mais la forme *per* plus fréquente aurait chassé l'autre. Cette dernière a pu se maintenir dans quelque prononciation locale.

D. i pour e a l'atone initiale libre.

mimoran 6302. Pallantia. — Insc. très vulg. cf. *mimoria* Leblant 16. 479. CIL. VI 2785.

misolio 5144 = mēsolium < maesoleum < mausoleum.

Pilignus 3609.

Sinicioni 3338.

Lionisi 2791, 2802 = Leyionesi < Lĕgionensi ?

Biduniensis EE. 8. 131, BAH. 37. p. 432 = habitant de Baetunia (Galice). On a aussi les formes *Bedoniensis*, *Betunus*, etc.

Miloni 873. On a ici le nom lusitanien *Maelo* et non pas le cogn. latin : *Milo*.

Bigastrensis IHC 406. Dérivé de *Bēgastrum*.

Biterra IHC. 227. = *Baeterrae* (Gall. narb.).
Didali 4970. 146. Si c'était le génitif de *Daédalus*, on aurait *i* pour *ae*, ce qui ne se rencontre jamais en Espagne. Je crois donc que *Daedali* est le génitif de *Daedalius*, les dérivés en *ius* de noms grecs étant fréquents.

Ces graphies nous montrent que dès une époque ancienne l'ĕ libre initial atone avait pris un son fermé tendant vers l'ĭ. Les textes des grammairiens sont, en ce point, conformes aux données des inscriptions. Ce n'est guère qu'en cette position que ceux-ci condamnent l'emploi d'*i* pour *e*. Ils repoussent *pinaria*, *pidato* (Lindsay. 19). On lit dans l'App. Probi : « senatus non sinatus ». Cette dernière forme se trouve dans CIL. 8. 10525 et Cgl. IV. 572.

Les inscriptions de toutes les provinces offrent des cas analogues, p. ex., en Narbonnaise *mimoria* XII. 1725, *risurgo* XII, 2118, *fibruarias* XII. 2064, *Virecundi* XII. 152.

Cette fermeture de l'ĕ atone libre se constate dans la généralité des langues romanes. En certains dialectes même, l'*e* a pris le son de l'*i*. C'est le cas en wallon et, ce qui nous intéresse davantage, en asturien.

E. ĕ ET ĭ A LA POSTTONIQUE.

ĕ > ĭ à la posttonique est un fait très ancien. C'est un cas particulier de l'altération générale des voyelles latines après l'accent.

Senica 1315, 1370, 3479.
Senicio 1696, 3338, BAH. 37. p. 511,

se rattachent à ce phénomène. *Senica* est conforme à la phonétique latine, c'est plutôt *Seneca* qui doit étonner. La coexistence de *Seneca* et de *Senica* est sans doute un

cas analogue à *competum : compitum*, *neglego : negligo* (Lindsay. 194).

Le latin d'Espagne a conservé, au contraire, *ĕ* du vieux latin au lieu d'*ĭ* classique dans : *Competalis 5810*, qu'on lit aussi dans une insc. de Grüter 106. 13. Varron L. L. 6. 25 cite *competum*.

§ 5. — ĭ *et* ĕ *en hiatus*.

A. i POUR ĕ EN HIATUS.

maesolium 214. (Olisipo).
misolio 5144. (Ossonoba).
Conlactia 104. (Pax Julia) = collactea Cf. Esp. *collazo*.
Aurius 6257. 30.
valiam 1210. (Hispalis). Leç. dout.
liciat 6327 a. Insc. très négligée.
Diodatus 5331. (Caesarobriga).
bia[t]issimo EE. 8. 223. a. (a. 355).
o[l]ium 1180. L'apographe a *otium* qu'Hübner corrige en *oleum*. La pierre portait OLIVM ?
Piducius 4118. (= Peduceus). Cas douteux car, sur cette copie, T, F, E, L apparaissent comme I.
Liuvigildus IHC. 76.
Baliarum 3695. an 6 ap. J. C. Insc. offic. de l'île Majorque.
calciamentum 5181 (Metallum Vipascense).
Labio 4970, 257. 6257, 103. Cf. *Labeo* 713, 3541, 3708, 4924, 4925.

La graphie *Baliares* que nous rencontrons déjà à l'époque d'Auguste se trouve dans les meilleurs mss. de Pline, dans CIL. I. 633, dans Cicéron et Tite Live (Georges 88). *Calciamentum* est préféré à *calceamentum* dans les meilleures éditions. — *Labio* peut être la forme primitive de ce nom obscur, aussi bien que *Labeo*.

Dans les autres exemples, nous constatons un phéno-

mène bien connu du latin vulgaire Cf. App. Probi. 198. K. *vinia*, *cavia*, *brattia*, *lancia*, *solia*, *calcius*, *tinia*, *lintium*, *baltius*.

C'est la première étape vers la réduction de l'*ĕ* + voyelle à une spirante palatale : *y*. La mutation d'*ĕ* en *i* n'indique pas encore nécessairement la formation de cette consonne, car l'*i* venant d'*ĕ* a pu conserver un certain temps sa valeur vocalique. Il la possède même encore dans le provençal *ordi* < *hordeum*.

B. e POUR ĭ EN HIATUS.

Deanae 3025. (Complutum).
Terteola 5893. (Valeria près de Complutum).
scaureis 5181. Metal. Vipascense (Lusit. mérid.) Fin du 1er s. = *scoriis* (σκωρία). — On a *scauria* sur la même inscript.
terteo IHC. 304. (a. 525. Lusit mérid.).
noxsea ib. 12. (a. 593. Lusit. mérid.).
Adulteus ib. 299. (a. 729. Lusit. mérid.).
reqeivit IHC. 35. (Emerita).
praetereens 3256. (Baesucci).
Frontoneo 6275. a. (Conimbriga). Lecture très douteuse.
Vereus 2410. (Conv. bracaraugustanus).
Doveus BAH. 37 p. 363.
Pintameus 551. (Emerita).
Triteus 2445. 5272. *Tritius* 666, 767, 5304 : *Trites* 5556.
Tureus 745, 788, 744. (Norba, Caurium).
Culcei 5593. (Citania in conv. bracar.).
Cilea 757, 372, 426, 5563. (Norba, Conimbriga, Viseu, Bracara).
Caselea 5248. (Scallabis).
Alleicea 5241. (Conimbriga). *Alicie* 2569.
Denea 1042 (Ugultuniacum) Cf. Denia, ville d'Espagne.
Pictelancea 2488. (Conv. bracaraug). « Pictelancea Pictelanci filia. »
Pinarea 2445. (Bracara) « Pinarea Tritei fil. »
Boutea 2380. (Conv. bracaraug). *Boutius* est très fréquent.

Bolosea 881, 834, 440. (Lusitanie). On ne trouve pas *Bolosia* ; serait-ce *Volusia ?*

Loqtea 628. (Turgalium) Leç. douteuse.

Corollea 2376. (Conv. bracaraug.).

Ponceia 620. (Turgalium). Serait-ce *Poncia* pour *Pontia ?*

Arcea 2860. (Lara).

Coemea 2788, 2866, 2867, 2589. (Lara, Clunia, Citania).

Quemea 5799. (Lara) Cf. *Quemia* 6298 et *Coemea*.

Meomea 2881. (Lara) Leç. douteuse.

Aletea 2272 (Corduba) Insc. soignée. Cf. *Aletius*, nom celtibère et vénète.

Borea (datif) 6246. I. (Olbia) Nom d'homme. Serait-ce le datif Βορέᾳ ? Cf. *Boria* 3013, nom de femme.

Tea ? 5742. (Astur. transmont.).

Sagineesi 5726. (Astur. transmont.) = Saginiensi.

Il faut faire un départ parmi ces exemples ; quelques-uns doivent être rejetés, d'autres demandent une explication spéciale.

praetereens n'est sans doute qu'une simple distraction du graveur. Nous lisons *praeteriens* quelques lignes plus haut dans la même inscription. Peut-être cette faute a-t-elle été commise grâce à une réaction, sur le nominatif, du génitif *praetereuntis*. Je ne puis admettre en tous cas comme Seelmann que *praetereens* soit un intermédiaire entre *praeteriens* et une ancienne forme hypothétique : *praetereuns*.

Culcei pourrait être simplement le génitif d'une forme pleine *Culceius* qui a pu exister à côté de *Culcius* comme *Clodeius*, *Publeius*, *Vareius* vis-à-vis de *Clodius*, etc. (Lindsay 320). Cependant comme il est dans un pays où il y a beaucoup d'*-eus*, *-ea* pour *-ius*, *-ia*, il se pourrait que ce soit bien le génitif de *Culceus* pour *Culcius*, comme *Tritei* 2445 est le génitif de *Triteus* pour *Tritius* —

requeivit se rapporte à un phénomène spécial : la chute d'ĭ devant ē, qu'on constate dans *requevit*, *quetus* et autres formes épigraphiques et paléographiques. Le lapicide, qui n'entendait qu'un ē, mais savait qu'il fallait écrire un *i* et un *e*, aura transposé les caractères.

Deana est fréquent dans toutes les provinces (CIL. XIV. 2212, XII. 1278, 1812, IX. 6314, 4179, 3514. — Schuchardt II. 39). Il est assez naturel de songer à une contamination avec *dea*.

Terteola s'explique fort bien par une confusion entre *-eolus* et *-iolus*, comme il s'en est produit souvent en latin. La langue classique a même conservé *mateola* pour *matiola* (Lindsay 24). — Le voisinage avec *Deana* (ces deux mots se rencontrent aux environs de Complutum) pourrait être un indice de communauté d'origine. Serait-ce un débris de la prononciation rustique du Latium et de Préneste (Sittl. Lok. Versch. 10, Lindsay 24), dont parle Varron RR. 1. 2. 14, « rustici viam veham appelant » ? Cela n'est pas impossible. L'introduction de cette particularité dialectale à Complutum serait d'autant plus naturelle que cette ville fut un séjour de légion à une date ancienne.

Ces divers cas écartés, il nous reste deux séries de formes.

1° *Scaureis*, *terteo*, *noxsea*, *Adulteus*, exemples rencontrés dans la Lusitanie méridionale. Sauf *scaureis*, ils sont très tardifs.

2° Une longue série de noms propres presque tous d'origine barbare et provenant pour les 5/6 du nord de la Lusitanie et du pays de Braga. Ils se rencontrent sur des inscriptions assez anciennes.

Comme ces deux séries sont dans des régions fort rapprochées, elles pourraient bien s'expliquer par une même

cause. Cependant leur aire de distribution est bien distincte. On ne trouve pas un nom propre barbare au sud (1), pas un mot latin au nord. Les deux phénomènes sont d'ailleurs d'un caractère bien différent ; donc il n'est pas du tout nécessaire d'expliquer les deux séries de faits par une même hypothèse, bien qu'une théorie qui s'appliquerait aux deux à la fois mériterait la préférence.

Ce qui se présente tout d'abord à l'esprit, c'est de faire de ces formes de simples graphies inverses, se rattachant à la mutation d'*ĕ* en *ĭ* devant voyelle. Cette hypothèse convient assurément aux diverses fautes de ce genre que M. Schuchardt (II. 37 sqq.) a recueillies dans les papiers diplomatiques de Marini et autres documents tardifs, ainsi qu'à l'une ou l'autre graphie des inscriptions, peut-être même en Espagne ; mais il me parait que, dans son ensemble, le phénomène lusitanien est entouré de circonstances qui, sans exclure l'explication par épel inverse, lui sont plutôt défavorables. En effet les cas d'*e* pour *i* dépassent de beaucoup en nombre ceux d'*i* pour *e* ; ils se trouvent, en général, dans des noms propres presque toujours barbares, bien localisés en Lusitanie, où ils se rencontrent en revanche avec abondance. De plus, la supériorité numérique des cas d'*ea* pour *ia* sur ceux d'*eus* pour *ius* est évidente. Cela apparait surtout clairement dans le nom *Cilius* qu'on trouve treize fois au masculin, invariablement avec la finale *-ius*, alors que sur six fois qu'il apparait au féminin, on a quatre fois la finale *-ea*. Sur une même inscr. on lit *Cilea Cili filia* et sur une autre pierre : *Pictelancea Pictelanci filia*. Les pères

(1) Il est vrai que le sud de la Lusitanie fut très profondément romanisé, si bien que l'on ne trouve que des noms romains sur les inscriptions de cette région.

étaient donc *Pictelancius*, *Cilius*, les filles *Pictelancea*, *Cilea*. On lit *Boutea*, jamais *Boutius* alors que cependant le masculin est infiniment plus commun. Contre cinq ou six cas en *eus*, on en a une bonne quinzaine en *ea*.

Il paraitrait donc que la qualité de la voyelle suivant l'*i* en hiatus n'était pas indifférente, et dès lors il convient d'attribuer à une cause phonétique la substitution de l'*e* à l'*i* (1).

Aussi, subsidiairement à l'épel inverse, je crois bien faire de proposer, sous toutes réserves, un essai d'explication que je donne sans me dissimuler évidemment que d'autres hypothèses offrent d'aussi sérieuses probabilités.

Ce serait dans le timbre de l'*ĭ* en hiatus que l'on devrait chercher la solution du problème.

En latin, *i* en cette position ne tarda pas à devenir *į*, puis *y*. Il semble donc, et c'est ce qu'on admet généralement (2), que dès une époque ancienne, contrairement à l'*ĭ*, en toute autre position, il avait le timbre d'*i* fermé. En Lusitanie, *i* et *e* paraissent s'échanger aussi aisément en hiatus que devant les consonnes. C'est tout naturel, si nous admettons que, contrairement à ce qui existait généralement, *ĭ* + voyelle avait dans le latin de cette contrée un son tendant vers l'*e*, comme l'était celui de l'*ĭ* + consonne. Mais peut-on trouver une raison pour qu'il en soit ainsi ?

Je crois que oui, et l'on pourrait chercher l'origine de

(1) On pourrait cependant expliquer que l'on ait plus souvent écrit par épel inverse *ea* que *eus*, par le fait que *ius*, dans les noms propres, se prononçait *is* (*declinatio reconditior*). Dès lors, ou bien le lapicide savait l'orthographe et écrivait *-ius*, ou bien il l'ignorait et gravait *-is*. Il n'y aurait donc pas eu place pour une graphie *eus*. Comme la *declinatio reconditior* était fort répandue en Espagne, cette explication n'a rien de trop forcé bien qu'évidemment, elle ne soit guère satisfaisante.

(2) Mohl. Lexiq. 125, Meyer-Lübke, Kuhns Zeits, 30 p. 341.

cette particularité dans une influence des idiomes indigènes. C'est, en effet, presque exclusivement dans les noms propres barbares, qu'on a *e* pour *i* et les quelques cas latins pourraient s'expliquer fort bien par la même cause. La prononciation ouverte de l'ĭ a très bien pu s'imposer, en effet, aux mots latins de cette région, dans une certaine mesure, de la même manière, par exemple, que l'ĭ gaulois s'imposa au latin des régions celtiques (Seelmann. 195).

Or, tout nous porte à croire que cette prononciation a réellement existé pour l'ĭ en hiatus dans le nord de la Lusitanie.

Il est certain tout d'abord que l'ĭ celtique avait ce son intermédiaire (Windisch. Grund. Rom. Ph. I. 304.), et cela, même devant voyelle, car les Gaulois ont souvent rendu par *eos, eus* la finale *ius* des noms romains. On trouve sur les inscript. latines des Gaules *Cocideus*, *Senoneus* (Kuhns Beitr. 3, p. 187), et nous lisons fréquemment *eos* pour *ios, ius* sur les inscriptions en langue gauloise : *Iliaceos, Condilleos, Andarevisseos, Litumareos, Tasgitcos, Villoneos* (= Villonius) (Whitley Stokes. Bezz. Beit. XI. 132.) Cet *i* devient *e* en vieil irlandais devant *a* et *o* (Zeuss. Gram. celt. p. 12).

Il est possible que ce dernier *processus* soit le résultat d'antiques tendances inhérentes au phonétisme celtique en général. Il n'y aurait donc rien de si facile que d'expliquer *eus* pour *ius* et la prédominance des cas en *ea* sur ceux en *eus*, si l'on se basait sur le vocalisme celtique. Malheureusement la Lusitanie septentrionale est une région ibérique. On ne peut cependant repousser absolument la possibilité d'une influence celtique. Le fait est que le sud de la Lusitanie était peuplé de Celtes et

que ces derniers ont laissé aussi de nombreuses traces dans le nord de cette province et dans le *conventus bracaraugustanus* (Kiepert. Mon. Ak. Berl. 1864 p. 144, Garofalo. BAH. 34. p. 99) (1). Beaucoup de noms en *eus*, *ea* paraissent bien être d'origine celtique. Tels sont *Pintameus* (2) *Boutea* (3) *Tureus* (4) *Casilea* (5) *Doveus* (6).

Pictelancea (7), *Aleicea* (8), *Cilea* (9), *Triteus* (10), *Arcea* (11), *Denea* (12) sont plutôt ibères. Le suffixe *ius*, *eus* qu'on ne rencontre guère dans la péninsule ibérique que dans le nord de la Lusitanie, a tout à fait l'apparence du suffixe des patronymiques celtiques en *ios*, *eos* (13).

(1) Par exemple la peuplade des *Nemetati* près de Bracara et divers noms de localités en *-briga* : *Conimbriga*, *Longobriga*, *Talabriga*, *Volobriga*, *Coeliobriga*.

(2) = *quintus*, *-tamus*, suff. des superlatifs et des nombres ordinaux dans les langues celtiques.

(3) Cf. *Boudius*. Tac. Ann. 14, 31, 35, 37. *Bodecus*, *Boudicca* et autres noms dérivés de l'ind.-eur. *bhoudi-* (= utilitas) Cf. bret. *bud* (victoire), germ. *beute*.

(4) Origine douteuse. On trouve *Turavus* 572, *Turaius* 2633 avec les suff. celtiq. *avus* et *aius*. Plusieurs *Turius* sont fils ou pères d'individus à noms celtiques. (*Tureus Bouti*. 744, *Turaius Clouti* 2633, *Camalus Turei*. 745.)

(5) Cf. *Casillus* CIL. 3. 4743. Il y a plusieurs *Casiliacum* en Gaule.

(6) *Doveus* est douteux. *Doveccus* est un nom très commun en Gaule et en Bretagne, mais *Doveus* est parent de *Doveccus*, *Doverus*, *Dovile*, *Dovide* et autres noms hispaniques.

(7) Cf. *Pictones*, *Pictavi* de $\sqrt{\text{kwik}}$.

(8) Cf. *Aluquius*, *Allucius*, *Aleicius*.

(9) *Cilius* est très fréquent en Lusitanie. Cf. aussi *Cileni*, *Cilicus*, *Cillonus* et autres noms hispaniques.

(10) C'est encore un nom foncièrement espagnol. On le rencontre sous les formes *Trites*, *Tritaius*, *Tritus*.

(11) Cf. *Arquius*, *Arcobriga*.

(12) D'après Holder, nom ibère ou ligure.

(13) Il y a beaucoup de noms celtiques dans tout le centre et l'Ouest de l'Espagne, notamment dans les Asturies. Je me demande si les *Celtici* et autres peuplades de même race n'auraient pas formé pour une bonne part le contingent des cohortes. Romanisés par le service militaire,

Si, malgré tout, l'hypothèse d'une influence celtique paraissait trop hardie aux spécialistes des antiquités préhistoriques de l'Espagne, on pourrait entrevoir dans le vocalisme ibérique des indices qui seraient de nature à rendre compte *d'eo*, *ea* pour *io*, *ia*. — Les groupes de sons *ea*, *eai*, *eio*, *eas*, *aea* sont fréquents sur les inscriptions ibériques de Lusitanie en caractères latins (CIL. II. 416, 738, 739, 2565 — Rev. arch. XVII, p. 36), et dans les textes en caractères indigènes comme celui de Castellon (Rev. ling. 1894. p. 247). Il semblerait donc que *ea*, *eo* conviendrait mieux au phonétisme de ces idiomes que *ia*, *io*. Peut-être le suffixe de ces noms propres était-il *eo* que les Romains auraient rendu par *ius*, *ia* en l'assimilant au suffixe des gentilices en *-ius* (1).

Devant *a*, par un phénomène commun à beaucoup de langues, l'*e* fermé se serait ouvert. C'est ainsi qu'on aurait plus souvent *ea* que *eo* (2).

ils auraient reçu ensuite des concessions de vétérans et, naturellement, ce seraient plutôt eux qui auraient laissé des épitaphes latines que les autres habitants imparfaitement romanisés. Il est certain que deux villes lusitaniennes : Emerita et Pax Julia sont des colonies de vétérans. Il y eut probablement une légion à Bracara au 1er siècle (Hübner. CIL. II, supp. XC). La Lusitanie était un grand pays de recrutement. On trouve de nombreuses épitaphes de soldats lusitaniens dans l'Illyricum et à partir d'Auguste les légions de séjour en Espagne furent recrutées dans la péninsule, spécialement en Lusitanie. Il y eut des colonies de Celtici fondées dans les parties ibériques de l'Espagne notamment *Celticoflavia* et peut-être *Forum Gallorum* (Garofalo. BAH. 34 p. 120).

(1) En certains cas *eus*, *ea* peut être simplement le résultat de l'adjonction de la terminaison latine *us*, *a* à la finale *e* des noms propres ibériques (*ilkastne*, *Dotice*, *Atue* BAH. 25 p. 270, *Duaede* (= *Dovide*) BAH. 30 p. 230. Sur une inscription des Asturies, on lit : *aduie Cehce* qu'Hübner traduit par : *Ado Cehacei fil.* BAH. 30 p. 230 sqq.

(2) Dans les diphtongues ibériques *ea*, *aea*, *eas*, *eai*, l'*e* parait avoir été ouvert puisque l'on écrit tantôt *aea*, tantôt *ea* : p. ex. *veam*, *vaearum*. Rev. Arch. XVII, p. 36.

D'ailleurs sans préciser, s'il s'agit du celte ou de l'ibère, c'est un fait certain que, dans les noms barbares d'Espagne, *i* et *e* s'échangent fréquemment, notamment dans les suffixes *ico*, *igo*, : *eco*, *ego* qui sont très communs en Lusitanie. On prononçait donc *ĭco*, *ĭgo* avec un *i* ouvert ou un *ẹ* (1). Il en était de même, sans doute, dans le suffixe *io* rendu généralement en latin par *ius*, parfois par *eus*. D'ailleurs, on pourrait peut-être conclure de graphies comme *Ponceia* 620, *Pollieio* 5316 *Longeia* 417 que cet *ĭ* ne tendait pas à se changer en *i̯* comme l'*i* + *voyelle* latin, mais qu'au contraire il se prononçait assez fortement (2).

Cette hypothèse rend donc suffisamment compte des exemples trouvés dans le nord de la Lusitanie. Elle ne s'applique pas aussi bien aux quelques formes trouvées dans le sud de cette province. Il n'est certes pas impossible que, dans ce pays celtique, la prononciation ouverte de l'*i* en hiatus se soit introduite, même dans les mots essentiellement latins et d'usage courant comme *terteo*, *noxea*, *scaureis*, puisque en Gaule, tous les *ĭ* latins semblent bien s'être prononcés longtemps ouverts comme l'*ĭ* celtique. Dans ce cas, *misolio*, *mesolium*, *collactia*, qu'on rencontre dans la même région, seraient des épels inverses. Mais cette explication ne s'impose pas et, comme nous l'avons déjà dit, rien ne nous force à interpréter ces derniers cas de la même manière que les autres. On peut aussi bien admettre que nous avons ici un simple vul-

(1) Le nom de ville : *Segia* est rendu par *Segea* sur les monnaies ibériques.

(2) Dans certains cas, *eus* pourrait bien même n'être qu'un succédané des suffixes *aius*, *aeus*, *eius*. C'est même assez probable pour *Triteus*, *Doveus* vis-à-vis de *Dovaius* 6336. e, *Tritaius* 2814.

garisme latin, comme il y en a tant dans cette région qui fut peuplée de vétérans. Il est probable que, dans cette partie de l'Espagne, *i* + *voyelle* et *e* + *voyelle* se confondirent très tôt, puisque c'est là que nous trouvons les cas les plus convaincants de *i* pour *e* en hiatus (*misolio*, *conlactia*, *mesolium*). Il est donc très naturel de regarder *scaureis* comme une graphie inverse.

C. Chute d'ĭ en hiatus devant ē.

reqeivit IHC. 35. (a. 518).
requebit ib. 22.
requivit ib. 44. Cet exemple doit probablement être rejeté car d'après la dernière révision du texte, il faudrait lire *requievit*. (Cf. supp. p. 19).

Ces formes épigraphiques et un grand nombre d'autres que M. Schuchardt II 444 a recueillies en diverses provinces, jointes au témoignagedes langues romanes, affirment la disparition de l'*ĭ* devant *ē* dans quelques mots en *ēs* gen. *ētis* ou *ĕtis*. (*requevit* est d'après *quetus*, qui est lui-même d'après *quetem*).

On a par exemple :
quetum > esp. port. *quedo* fr. *coi*, *coite*.
paretem > esp. *pared* fr. *paroi*.
abetem > esp. *abeto* et *abete*.

Varron nous apprend qu'on disait *ares* pour *aries* « ares veteres pro aries dixisse. » La raison d'être de cette réduction n'est pas encore bien connue.

(A continuer.) A. Carnoy.

MÉLANGES.

Le Premier Livre imprimé dans l'Inde.

Une revue indienne *(The Argus)* a publié sur cette question intéressante l'entrefilet que voici :

« In 1577 the Society of Jesus published at Cochin the first book printed in India. » This statement appears in Sir William Hunter's *Imperial Gazetteer of India* (Vol. IV., p. 12) and in Lieutenant H. S. Brown's *Handbook of the Ports of India and Ceylon* (p. 129). Further particulars of the *incunabula* of the Press in India are given in an old Latin record which tells us that « *Flos Sanctorum* » *typis Tamulicis editus fuit, characteres Tamulicos curante et scalpente R. P. Joanne Faria, S. J., in ora Piscaria Missionario anno 1578. Anno praecedente (1577) Joannes Gonsalves, Hispanus laicus S. J., jam alios Indicos characteres scalpserat, quibus prima Christiana catechesis in India vulgata fuit.* This John Gonsalves was the one *che formò il primo i caratteri Tamulesi.* The type was wooden — *characteres in lignum incisi.* From this it appears that the date of the printing of the first book is pretty certain, but Mr. Alfred G. Gover, Barrister-at-law, Cochin, informed a writer in *The Mangalore Magazine* that the place is not so certain. In a letter of September 6 he says : « I have been looking for the reference as to the place where the first book in India was printed, but cannot find it either in Day or Whitehouse. My impression in still very firm that it was in the now deserted station some miles east of Pallipuram in the jungle, but I cannot remember the name. I know that the late Mr. Sealy made a pilgrimage to the place and gave me afterwards a description of it. »

En commentant ces observations, Mgr Medlycott, ancien vicaire-

apostolique de Trichur, pour les Syriens du Malabar, a écrit comme suit :

Sir, — In your issue of March 9, among Notes, you have a paragraph bearing on this subject quoting from Sir William Hunter and giving an extract from a letter of Mr. Alfred Gover of Cochin, who says he is unable to trace a reference he had seen on the subject. The quotation he wanted is to be found in the Rev. Thomas Whitehouse's *Lingerings of Light*, p 153-4. I have traced the source whence the information was obtained by the author and find it incompletely reproduced. So with your kind permission I will give you a translation from the Latin of the original passage in *India Orientalis* of Paulinus a S. Bartholomaeo, the Carmelite missionary of Malabar, page 181 : « In the year 1577 the Spanish lay brother, John Gonsalvez, S. J., was the first to engrave, at Cochin, Malayalim-Tamil type with which the Rudiments of Catholic Faith were published in India. In 1578, Father John de Faria, S. J., at Punicail, engraved and cast type of Tamil letters, common to the Fishery and Coromandel coast, in which he published the book *Flos Martyrum*. In 1679, in the village Ambalacata, other Tamil type were engraved in wood by Ignatius Aichamoni, a native Malabaresse, and with these was published the *Vocabulario Tamulico com a significação Portugueza composto pello P. Anthem de Proença da Comp. de Jesu, Miss. de Maduré* », and Paulinus adds, « the work is to be found in the library of the S. Cong. de Prop. Fide ».

I take it the wooden type were not moveable but block-type of wood. I have seen a dictionary in Malabar so printed — perhaps this identical one — moveable metal-type being used for the words of the counterpart European language. In this case I should add that having consulted *O Oriente Conquistado* of Father Francis de Souza (Part II., *Conq. I.*, div. ii., paragraph 69) to verify what he might say, I found that he says they were cast — *fundendo os characteres da lingua Tamil*. Yet Paulinus may be right, for he inspected the book, as I had done in the above case.

The above wood-type blocks were most certainly prepared for the Jesuit College of St. Paul, the preparatory school for the initiation of new missionaries coming out for the Madura mission,

situated in that village on the western banks of the Shalacoody River, a few miles distant from the former College of the Society at Vaipicota, which the Jesuits abandoned after the Dutch had captured Cranganor in 1662, and had levelled the town and fortifications, except one tower, remains of which yet stand. Blessed John de Britto, the Martyr of Madura, passed through the second College, made his month's retreat there and his solemn profession at the hands of the Father Provincial, in March 1680. The place was within the limits of my vicariate apostolic, when in Malabar, and I visited the site to see what, if any, remains of its former importance yet existed, and to take steps to preserve them. But to my regret there did not exist « a stone upon a stone » of the former College ; it must have been abandoned after the suppression of the Order and gradually fallen into some decay, when Hyder and Tippoo's invasions of Malabar caused the local Rajahs to use the debris in the formation of the « Travancore Lines », which align the site. The spot where Tippoo's battery shattered the parapet and wall still remains, about a mile to the west, in much the same state as when his victorious army marched through to burn and sack the houses and churches of the Christian villages around. Fortunately the advance of the British Army, a second time, against Siringapatam compelled Tippoo to withdraw at once and hasten to defend his Capital, where he met a soldier's death, sword in hand.

† H. E. Medlycott, Bishop of Tricomia.

CHRONIQUE.

The American Journal of Philology. Vol. XXI. 2. 1900 :

1° *Horace. Serm.* I. 4. *A Protest and a Program*, by HENDRICKSON.

L'auteur propose une nouvelle interprétation de cette satire. Elle serait non pas une justification du poète contre les attaques soulevées par les satires précédentes, mais plutôt la critique d'une théorie littéraire, exposée sous forme concrète. M. Hendrickson confronte ensuite l'opinion exprimée par Horace sur la satire dans le Serm. I. 4. avec la théorie de Perse sur ce même genre littéraire.

2° *Tennyson and Homer*, by WILFRID P. MUSTARD.

Recueil d'expressions de Tennyson, mises en regard des vers homériques auxquels elles font allusion ou dont elles sont d'évidentes réminiscences.

3° *Prohibitives in Silver Latin*, by WILLARD CLEMENT.

L'étude de Bernett sur les prohibitifs latins a amené M. W. Clement à faire à ce point de vue une revue générale des auteurs de l'âge d'argent. Il s'agit de l'emploi du prés. et du parf. du subjonctif, de l'infinitif et de l'impératif après *ne*, *cave*, *vide ne*, *noli*, etc.

4° *Some notes on Servius Commentator*, by R. B. STEELE.

5° *Etymological miscellany*, by FRANCIS WOOD.

Etudes sur une vingtaine de mots latins, grecs et sanscrits : crapula, forma, jūbilum, lūror, oblivio, nimbus, ζόφος, κλοιός, κύκνος, μάργος, σίνομαι, τίλος, σμίλη, σπεύδω, ὕμνος, ὕλη, ὑλίζω, klidyati, kliba, bhrésha, çarat.

6° *Some Lucretian emendations* of W. A. MERRILL.

7° *Some Celtic traces in the glosses*, by OTTO B. SCHLUTTER.

Dans plusieurs glosses on trouve orge = occide. Ce mot est rap-

proché de divers vocables celtiques et comparé au zend : arezar. L'auteur interprète aussi netcos = murus, cloes = pluvia, ainsi que plusieurs mots insérés en des textes vieil anglais et des mots celtiques latinisés comme beta, gunna, gergenna, ogastrum, etc., la plupart de ces derniers extraits aussi du Corpus Glossariorum latinorum.

8° *The source of the so-called Achaean-doric κοινή*, *by* Carl Darling Buck.

Il s'agit de l'idiome écrit dans la partie Nord Ouest de la Grèce vers le 3e siècle, et qui, en ces contrées, disputa quelque temps le terrain à la κοινή proprement dite.

M. Buck ne croit pas qu'elle représente aucun dialecte ancien dans sa pureté. Il insiste surtout sur l'influence exercée sur elle par l'attique. La κοινή achéo-dorique ne serait d'ailleurs pas bien uniforme sur tout le territoire où elle s'étendait. On distinguerait surtout une κοινή étolienne à côté d'une κοινή achéenne.

9° *Etymology and Slang*, by Edw. W. Fay.

M. Fay nous donne des aperçus très neufs et très ingénieux sur l'histoire des impersonnels latins. La clef de leur étymologie se trouverait dans des métaphores populaires analogues à celles qui se produisent dans nos argots modernes.

— Dans la *Revue des livres* nous remarquons une longue, savante et minutieuse analyse par M. Paul Shorey de l'ouvrage : « *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit* » *von Prof. Dr. A. Patin.*

The American Journal of Philology. Vol. XXI. 3. 1900 :

1° *The Chthonic gods of Greek religion*, by Arthur Fairbanks.

L'auteur rappelle d'abord brièvement les théories de Preller, Müller, Stengel, Diels et examine ensuite comment le terme « chthonique » est usité dans la littérature, détermine le caractère des χθόνιοι θεοί, leur rapport avec les autres dieux de la mythologie, ainsi que la nature de leur culte.

2° *Notes on Cicero's Use of the Imperfect and Pluperfect Subjunctive in si-clauses*, by H. C. Nutting.

3° *Apâm Napât again*. By L. H. Mills.

Considérations intéressantes et neuves de M. Magoun sur la

nature originelle du dieu indo-iranien *Apâṃ napât*. M. Gray est persuadé qu'il s'agit d'une divinité des eaux. M. Magoun a soutenu déjà, au contraire, que l'Apām napāt est originairement un dieu de la lumière. Il maintient son avis, mais il ne croit pas que les deux opinions soient absolument irréconciliables.

Apām napāt c'est l'éclair en zigzag ou en chaîne comme on le voit dans les grands orages des contrées chaudes et humides. On l'a appelé « fils des eaux » parce qu'il est toujours accompagné de grande pluie et que ces orages suivent en général les cours d'eaux. Plus tard la divinité avestique Apām napāt dont le caractère originel s'était effacé fut considérée plus proprement comme un dieu des eaux.

4° *Items from the Gâthic Pahlavi*, by L. H. MILLS.

M. Mills parle des commentaires et traductions pehlvies des Gâthas et montre qu'on a exagéré leurs défauts. Avec de la patience, il y a moyen d'y trouver des perles.

5° *Notes on the Modern Minsi-Delaware Dialect*, by DINELEY PRINCE.

— Notice sur le parler moderne de tribus Minsi-Delaware de l'Ontario, suivie de quelques textes avec traduction.

6° *De quoque adverbio*. Scripsit GUILELMUS HAMILTON KIRK.

Etude sur le sens et l'emploi de l'adverbe « quoque ».

7° *A Papyrus fragment of the Iliad*, by EDGAR GOODSPED.

Ce fragment contient les vers 824 à 841 du 5e livre de l'Iliade. M. Goodsped en compare les leçons avec celles des éditeurs modernes.

8° M. MELVILLE BOLLING propose une nouvelle étymologie de σθένος qu'il rattache à √ segh.

La Revue des Religions Tome XL, n° 3, XLI, n° 1, 2, 3 contient :

1° *Notes sur l'Islam Maghribin* par EDMOND DOUTTÉ.

Le mahométisme n'est pas une religion si simple qu'on veut bien le dire. Il reconnaît notamment l'existence d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Ce sont par exemple les Marabouts. M. Doutté laisse de côté la question dogmatique qui s'y rapporte

et ne s'occupe que du maraboutisme du Maghrib. Ce dernier a un caractère local et constitue une véritable anthropolatrie de la part des indigènes. Quant à son étymologie, le mot : « marabout » semble se rattacher à ribât (fort, puis couvent). Les marabouts se forgent des généalogies fantaisistes. Ils sont souvent pauvres. Quelques-uns plus riches ont la vie douce. On cite sur leur compte plus d'un accroc à la sobriété et la continence. En général ils jouissent partout d'une vénération profonde, qui est méritée pour les services rendus aux populations. Ils leur servent de juges, protègent les caravanes, instruisent le peuple.

2° *Nebo, Hadaran et Serapi dans l'apologie du Pseudo-Melithon*, par Isidore Lévy.

L'apologiste prétend que *Nebo* n'est autre qu'Orphée et qu'*Hadaran* représente Zoroastre. La raison de ces surprenantes identifications se trouverait dans une fausse étymologie. *Hadaran* a été rapproché d'*atharvan*, *Nebo* a été identifié au mot hébreu *nabi* (prophète). Or Orphée est le plus vénéré des 4 μάντεις grecs.

3° *Un essai de philosophie de l'histoire religieuse.*

— Résumé des conférences faites à Edimbourg, par C.-P. Tiele, professeur à l'Université de Leyde.

4° *Le douzième congrès international des Orientalistes.*

— Rapide aperçu des travaux du congrès qui touchent à l'histoire des religions, par Jean Réville.

5° *Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois*, par Maurice Couront.

6° *La déesse Aruru* par C. Fossey.

M. Fossey regarde comme dénuée de fondement l'identification de la déesse assyrienne Aruru avec Ishtard Erech. Il y aurait plus de raisons, pense-t-il, d'identifier la prétendue Aruru avec Sarpanit.

7° *Etudes de Mythologie slave*, par L. Léger.

L'auteur publie la suite des articles parus dans les tomes XXVIII et XXIX de la revue. Il donne diverses considérations sur le dieu *Zcernoboch*, les déesses, les pénates et fait la synthèse des allusions qu'il a faites en maint endroit au culte païen des Slaves.

8° *Bulletin des religions de l'Inde*, par A. Barth.

M. Barth tout en continuant à traiter séparément du Bouddhisme

du Nord et de celui du Sud, montre que cette division est inexacte en ce qui concerne les temps anciens. Il fait ressortir l'importance du manuscrit de Khotan, de la colonne d'Açoka et du pilier de Paderia au point de vue de l'histoire du Bouddhisme.

L'inscription d'Açoka a suscité aussi des controverses sur l'origine de l'écriture dans l'Inde. M. Barth repousse les vues intransigeantes de M. Halevy. Il admet comme Bühler que la *karoshti* est d'origine araméenne. La *brahmi* remonte aussi aux alphabets sémitiques mais c'est tout ce qu'on peut dire et la date de l'introduction ne peut encore être fixée même approximativement. M. Barth parle ensuite de diverses autres questions d'archéologie et d'art hindous.

Revue des Livres. — Parmi les comptes rendus, nous remarquons l'étude approfondie que M. Nathan Söderblom, a consacrée au livre de notre collaborateur : A. V. Williams Jackson : *Zoroaster, the prophet of ancient Iran.*

L'auteur du compte-rendu ne marchande pas ses éloges pour « ce splendide volume qui fait honneur à l'Université de Columbia et au distingué « Avesta scholar » qui a inauguré avec tant de zèle et de compétence les études iraniennes dans le nouveau monde ».

M. Söderblom conclut l'examen de la 1e partie du livre en disant que M. Jackson a excellemment rempli la première tâche qu'il s'impose, à savoir : « réunir autant de documents que possible pour illustrer la vie et la légende de Zoroastre ».

A propos de la 2de partie, où M. Jackson reconstitue la légende de Zarathushtra, M Söderblom aurait désiré une « critique histo- « rique d'une tout autre méthode, plus conséquente et moins « arbitraire en admettant même que telle tâche puisse être utile- « ment accomplie ».

Quant aux appendices qui forment la 2de moitié du livre de M. Jackson, ils sont d'après M. Söderblom « les parties les plus importantes de son ouvrage et celles qui ont la plus grande valeur scientifique ».

* * *

M. Xénopol répond dans une brochure intitulée « *Magyars et Roumains devant l'histoire* » à la thèse défendue par M. de Bertha

dans son livre récent qui porte le même titre. M. de Bertha, aurait, selon M. Xénopol, fait œuvre de polémiste plutôt que d'historien. S'il veut prouver que les Roumains n'occupent pas leur pays depuis la formation de la province de Dacie, ce serait afin d'enlever un argument aux Transylvains désireux de se réunir à leurs frères d'au-delà des Carpathes. Or les arguments de M. de Bertha n'auraient pas de force et son procédé serait tendancieux. De plus il serait faux d'attribuer aux Roumains l'intention de se réunir en un seul état.

— M. Lefèvre-Pontalis publie dans les Annales du Musée Guimet XXVI, 4e part. un recueil de talismans en usage parmi les tribus laotiennes du bassin du Mekhong, qui lui fut communiqué par un bonze de Luang-Prabang. Il en donne une reproduction ainsi que la transcription des caractères qui y sont gravés. L'introduction est précédée de détails intéressants sur les superstitions qui, sous le vernis du bouddhisme, continuent à subsister au Laos.

— M. Paul Tannery et l'abbé Clerval publient une *correspondance d'écolâtres du XIe siècle* (62 p.) qui offrent de l'intérêt au point de vue de l'histoire des Mathématiques. Elles montrent qu'à cette époque les écolâtres n'avaient pas réussi encore à créer un enseignement de la géométrie. D'autre part cette correspondance jette un jour nouveau sur les questions concernant la date et la composition des géométries attribuées à Boèce et à Gerbert.

— *Shaḍḍarçaneshu, en religions studie. Prolegomena till den indiskt ortodoxa filosofien of* OSCAR VALENTIN *missionär i Indiens centralprovinser. Stockholm Fosterlands Stiftelsens förlags-expedition. 18 opp.*

L'ouvrage comprend un exposé succinct des principes de chacun des six systèmes orthodoxes de la philosophie indienne, suivi d'un parallèle entre « la philosophie orthodoxe de l'Inde et la religion biblique ». L'auteur a voulu faire une introduction succincte à la philosophie indienne pour ceux qui veulent en faire ensuite une étude approfondie, fournir aux missionnaires un moyen facile de s'initier aux idées des peuples qu'ils vont convertir et donner aux amis des missions une idée des difficultés auxquelles se heurtent les propagateurs de la foi.

— *Étude critique de quelques documents angevins de l'époque*

carolingienne. I. Diplômes de Charles le Chauve en faveur de St Aubin d'Angers. II. Diplômes faux de l'abbaye de St Florent par M. A. Giry. Extrait des mémoires de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres, Tome XXXVI, 2e partie. Paris. Imprimerie nationale, 72 pp., in-4° avec reproduction phototypique des deux documents discutés.

— L'Institut Lazareff des langues orientales à Moscou annonce la publication d'un *manuscrit arménien des quatre Evangiles.* Ce Ms. de l'année 887 après J C., est le plus ancien de ceux qu'on connaisse jusqu'aujourd'hui. Il est d'une grande importance au point de vue de la paléographie arménienne et surtout pour l'étude critique du texte du N. T., à cause des variantes qui s'y trouvent en grand nombre.

— *Bulletin de la société Neufchâteloise de Géographie* Tome XII, 1900, 356 pp. in-8°. Recueil d'études intéressantes et variées. Signalons *Les Yézidi ou les adorateurs du diable*, par J. Spiro, et *A propos de la polyandrie* chez les Thibétains par E. Picard.

Erratum.

M. O. Pautz nous prie de corriger les fautes suivantes, qui se sont glissées dans sa réponse à M. Forget. Voir *Le Muséon*, 1900, n° 1, p. 103.

Ligne 5, au lieu de *Sinnlichtkeit*, lire *Sinnlichkeit*; ligne 7, au lieu de *ingnoriert*, lire *ignoriert*; ligne 29, au lieu de *Buss*, lire *Busse*.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

ÉTUDE PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIQUE.

(*Suite.*)

§ 6. — ē *pour* I.

L'ī est de toutes les voyelles latines celle que les langues romanes ont le mieux respectée. En latin, on constate pourtant, dans certains mots, une hésitation entre ī et ē. Ainsi Varron nous dit que *spīca* se prononçait *spēca* dans les campagnes. Toutefois il est probable que cela ne se produisait qu'au cas où ī remontait à *ei* (Lindsay, p. 30). La diphtongue *ei* se serait monophtonguée en ī ou en ē, suivant les dialectes. On constate un fait analogue pour *ou* qui, en quelques mots, se résoud en ō au lieu de ū. En Espagne, les exemples d'ē pour ī tonique sont en petit nombre.

On a tout d'abord à l'époque chrétienne : *edus*, *edebus* IHC. 299, 101. — Si tardives que soient ces inscriptions, on ne peut séparer ces formes des nombreux cas de *edus* qu'on constate dans CIL. I. 854, 845, 883, 914, 946, 971, 978. La forme *edus* réapparaît d'ailleurs à la basse époque. Schuchardt (II, p. 77) en cite cinq ou six exemples du 6ᵉ s. (Cf. aussi Seelmann, p. 166). Cette réapparition peut être due, soit à une affectation d'archaïsme, soit à la conser-

vation de la vieille forme *edus* dans certains parlers latins. Le dualisme *edus : idus* s'explique par le fait que le mot contenait primitivement la diphtongue *ei*. On trouve en certaines inscriptions la vieille forme *eidus* qui est *eidúís* (= *idibus*) dans les langues italiques. Il n'y a pas à douter que ce mot n'ait contenu primitivement une diphtongue, s'il faut le rattacher à αἴθω, *aestus* d'après Conway, II. 615.

L'hésitation entre les suffixes *-ēnus* et *-īnus* a traversé toute la latinité impériale. (Mohl. Lexiq. III.) Elle se constate surtout dans les noms propres parmi lesquels la substitution des suffixes est assez fréquente : *-enus* vis-à-vis d'*-īnus* peut aussi parfois tenir à une variété dialectale. Mowat (Mem. Soc. Ling. Paris I 314) remarque que les noms en *-enus* proviennent en général du Picenum et du pays de Naples. On trouve un certain nombre de noms propres en *-enus* pour *-inus* dans les inscriptions (Schuchardt II 70). En Espagne nous avons :

Sabenae 133. Leçon traditionnelle rejetée par Hübner.
Valirene (= *Valerinae*) 6338. i. Inscription tout à fait barbare. Ce n'est peut-être qu'une méprise grossière.
Aneni 5763. *Anninius* est la forme habituelle. On a *Annenus* dans CIL. VI. 11694.
Flaveni 2854.
Acclenus 2215. (1er siècle). Ce nom se rencontre aussi en Italie. En revanche on a *Acculinus* VIII. 7973.
Rigeni, *Riceni*, *Regeni* 4970. 424. *Reginus*, *Reginius* sont les formes normales. On a *Regenus* dans Fröhner a. a. o. 1762. — Dans une inscription des *Marucci* (Conway 243. 10) nous trouvons le datif *regenai* = *reginae*.
Rasenius 4970. 421. On trouve généralement *Rasinius*.

On a plus souvent *ē pour ī final*.

Anatelonte 568 (datif).
luce 676 (datif).

Obione 5808. A moins que ce ne soit pour *Obionae*, datif d'*Obiona*.
merente BAH. 31. p. 393 (3e siècle).
uxore 3214.
Lacone 761.
venante 6338. n. (datif).
Peculiare 816. Leçon pas très sûre.
tale (ablatif) BAH. 34, p. 417.
plure 6278. (Ins. off. a. 176. ablat.).

Cela se présente donc surtout au datif et à l'ablatif des thèmes consonantiques et des thèmes en *i*.

Il y a lieu de croire que des actions morphologiques ont eu part à ce phénomène. L'ablatif en *i* était beaucoup plus rare que celui en *e*. Les datifs en *e* sont très fréquents dans les vieilles inscriptions latines (Lindsay 387) (1) et Lindsay y voit une simple variante orthographique de la flexion en *i*, *ei*, comme *ploirume* CIL I. 132, qui n'est qu'une variété graphique de *ploirumi*. Au reste, la prononciation de l'*i* final n'était peut-être pas aussi franche que celle de l'*i* médial. Toutes les langues romanes sauf l'italien l'ont rendu par *e*. Seelmann compare la prononciation de cet *i* à celle de l'*y* anglais dans *baby* (2). Dans les mss. et les inscr., la substitution de l'*e* à l'ī final est très fréquente, surtout en Gaule où Max Bonnet en a trouvé 74 exemples dans Grégoire de Tours (p. 126).

En dehors de ces quelques cas de datif et ablatif en *e*, on ne trouve *e* pour ī final en Espagne que dans *debere* (= deberi) 5181, ce qui n'est très probablement qu'une erreur du lapicide en face de laquelle, on a *jocari* 2262

(1) Quintilien I. 4. 17. « Quid, non *e* quoque *i* loco fuit .... et Diove, Victore » (Mohl. Lexiq. 120).

(2) Notons cependant que cet ī a donné lieu à de nombreux phénomènes d'*umlaut* qui ne pourraient guère se comprendre si l'articulation de l'ī final avait été fort différente de l'*i* normal.

(= *jocare*), qui n'est peut-être qu'une simple confusion entre les verbes déponents et les verbes actifs.

A partir du 8[me] siècle, on commence à trouver assez fréquemment *e* pour *i* final au génitif singulier. On a, par exemple, *Petre* IHC 331. Il en est de même à la 1[re] personne du parfait : *erue* IHC 334. Faut-il voir dans cette orthographe la preuve du changement d'*i* final en *e*, en toute position, phénomène qui s'est produit certainement dans la préhistoire de l'espagnol ?

Nous pouvons enfin constater *e* pour *ī* en syllabe finale dans :

felex IHC. 331 (a. 381).
filex ib. 295 (6[e] s.).

On dit de même *infilex* dans Grégoire de Tours (Bonnet 125). Cette graphie est des plus étranges.

L'espagnol et l'italien ont gardé l'*ī* à l'accusatif *felīce(m)* > it. *felice* esp. *feliz*. Il est vrai que le nominatif était plus exposé à laisser dégrader son *ī*. Celui-ci était, en effet, en syllabe finale et, par suite de la chute de la gutturale dans le groupe *x*, cette syllabe *-is* devait se confondre avec la finale *-ĭs* > *-es*, si fréquente. On peut d'ailleurs encore songer à une assimilation de l'*ī* final à l'*ĕ* tonique précédent.

Au reste, la finale *-ix* était très rare, tandis que beaucoup de mots se terminaient par *-ex*.

§ 7. — ŭ, ū, ŏ, ō *finals*.

Il existe un parallélisme remarquable entre le sort des voyelles *ĕ*, *ē*, *ĭ*, *ī*, d'une part et celui d'*ŭ*, *ū*, *ŏ*, *ō* de l'autre.

Une différence entre les deux catégories vocaliques existe toutefois à l'atone finale.

Tandis que, d'une part, *ĕ*, *ĭ*, *ae* > *ĕ*, de l'autre, *ŭ* et *ū* > *u*, *ŏ* et *ō* > *o*. La confusion entre ces deux phonèmes *o* et *u* quoique très ancienne est relativement tardive, car la distinction semble subsister encore en sarde et en asturien.

Voici les différents cas où *u* et *o* finals sont échangés sur les inscriptions d'Espagne.

α) *A une époque ancienne :*

annoro 3679. (Palma).
feto (= *foetum*) BAH. 34. p. 417 (fin du 2[d] siècle) (en Estrémadoure) Inscr. vulg.
misolio (= *mausoleum*) 5144 (à Ossonoba).
voto 6288 (conv. bracaraugustanus). Ce pourrait être un ablatif : « voto Nymphis posuit ».
vero (= *verus*) 4858. (Inscr. milliaire de Braga — a. 238). Cette graphie n'est, je crois, qu'une distraction du lapicide qui aura mis le datif pour le nominatif, car les lapsus de cet ordre sont assez fréquents dans les inscriptions milliaires. Je reviendrai sur cette forme quand je traiterai la question de l'*s* finale.
suffragio ferre 1964. I. 49, II. 22. (1[er] siècle). Je crois comme Mommsen que c'est une forme archaïque en *o* pour *um* conservée par tradition dans une formule juridique.
votu (= *voto*) 5136, BAH. 37. 165 }
rensponsu (= *responso*) 6365 } — Ces deux ablatifs sont anciens et situés dans la même région. Je pense qu'ils n'intéressent nullement la phonétique. Les mots *votum* et *responsum* auront été déclinés sur la 4[me] déclinaison comme les substantifs verbaux en *-tus*, *-sus*.
locus (= *locos*) 5439. III. 17. (Inscr. officielle de l'an 42). Etant données la date et la nature de l'inscription, il ne faut voir dans cette graphie qu'un lapsus de ce lapicide qui en a commis bien d'autres.
porto XV. 3094. a-l. C'est un ablatif de la 2[me] déclinaison. On a de même le génitif *porti* (Georges 542).

β) *A l'époque chrétienne :*

isto monumento. IHC. 403 (= *istud monumentum*). C'est déjà la finale *o* des substantifs espagnols.

arcos. IHC. 23, 176.

porticos. IHC. 176. (Emerita) (= CIL. 2. 3420).

C'est le résultat d'une analogie bien naturelle exercée par les thèmes en *o* sur ceux en *u* beaucoup moins nombreux.

anus. IHC. 327 (a. 541 à Conimbriga).

Cet accusatif en *us* est extrêmement répandu surtout en Gaule (Bonnet p. 131, 337). On n'a que ce seul exemple en Espagne. Le succès de cette forme dépend sans doute de la phonétique, en ce que *ŏ* et *ŭ* finals se confondirent et de la morphologie, en ce qu'elle est le résultat d'une analogie. On aura fait la proportion :

$$\frac{rosa(m)}{rosas} = \frac{annu(m)}{annus.}$$

anu. IHC. 175 (a. 655 à Guadix).

Veremundu IHC. 135 (s. 485). Ces deux derniers exemples peuvent être aussi bien des accusatifs sans *m* finale que des ablatifs en *u* pour *o*.

herus (= heros) IHC. 128 (a. 762).

Nomin. { *Viscunos*. 2809, 2810 (Clunia).
Secovesos. 2871 (Lara près Numantia).
Caisaros. 5762 (Pallantia).

gen. plur. ? *Argailo*. 5762 (Pallantia).

Ces noms se trouvent précisément à Clunia et dans le pays de Numance, c'est-à-dire, en pleine région celtibère. (L'on a trouvé à Clunia des traces de culte celtique, p. ex. une dédicace aux *matres*.) Il est vrai que l'inscription 5762 provient de Pallantia chez les Vaccaei, mais cette ville est fort rapprochée des pays celtibères et le nom *Caisaros* était certainement porté par un Celte. (La tribu des *Argaeli* faisait partie des *Arevaci*, peuplade celtique). Il est donc admissible que ces nominatifs en *os* et ce génitif en *o* soient des flexions celtiques. Les nominatifs en *os* sont fréquents dans les inscr.

en langue gauloise ainsi que les génitifs en *om*. (Cf. Whitley-Stokes. *Decl. Celt.* Bezz. Beit. XI p. 162 sqq.).

Nous conclurons donc, que les exemples que nous venons d'énumérer, sont loin d'avoir tous grand poids pour prouver la confusion d'*u* et *o* finals. Malgré cela, un certain nombre de ces graphies pourraient avoir une certaine valeur à ce point de vue. Il est donc intéressant de les grouper d'après leurs lieux de provenance. Les plus probants *feto*, *misolio* sont dans la Lusitanie orientale. Non loin de là, à Merida, se trouve *arcos*. C'est aussi dans cette province qu'on lit *anus*, *votu*, *responsu* ; *vero* est dans le nord du Portugal, *porticos* est à Carthagène, *herus* près de Cordoue, *anu* à Guadix, *annoro* aux Baléares. Tout le nord et le centre de l'Espagne restent donc en dehors de cette répartition, bien que les inscriptions vulgaires n'y manquent pas. Cette circonstance est à rapprocher du fait que les parlers asturiens semblent distinguer encore *u* et *o* à la finale (Meyer-Lübke, I. § 308, Gorra, Ling. Lett. Spagn. p. 41). Comparez p. ex. l'astur. *komo*, *kresiendo*, *sedo*, *algunos* à *algunu*, *queremus*, etc.

Quant à la *date* à laquelle les voyelles vélaires finales se réunirent en Espagne dans le son unique *ọ*, on ne peut l'établir avec le matériel épigraphique dont nous disposons. On n'a comme exemples anciens que *misolio* et *feto* qui aient une certaine autorité. Or, c'est trop peu, quand il s'agit de sons aussi voisins que *ŭ* et *ō*, et qu'on se trouve à la finale où les sons sont moins bien accusés qu'à la tonique, et où les influences morphologiques exercent souvent leur action. Sauf ces restrictions, ces deux exemples tenderaient à reculer jusqu'au 2e siècle le passage d'*u* final à *o* en Lusitanie.

§ 8. — *La graphie* uo *pour* uu.

Jusqu'à la fin de la république et même jusqu'à Quintilien, la finale du nominatif et de l'accusatif singuliers des thèmes en *o* était orthographiée *os*, *om* « more antiquo » chaque fois qu'elle était précédée de *u̯*. Il n'est pas sûr du tout que cela correspondît à la prononciation. Un grammairien du 1er siècle, Velleius Longus (Lindsay 267) dit expressément : « a plerisque superiorum, primitivus et adoptivus et nominativus, per *u* et *o* scripta sunt, scilicet quia sciebant vocales inter se ita confundi non posse ut unam syllabam non faciant, apparetque eos hoc genus nominum aliter scripsisse, aliter enuntiasse. Nam cum per *o* scriberent per *u* tamen enuntiabant ». Il s'agissait simplement d'éviter la confusion de *uu* (= *ū*) *u̯u* et *uu̯*. Un coup d'œil sur les différents exemples de la graphie *uo* pour *uu* en Espagne ne peut que nous confirmer dans l'opinion qu'elle n'a rien à voir avec la prononciation.

En effet 1° Dans le texte des mêmes inscriptions, *uo* et *uu* s'échangent *antiquom* : *perpetuum* 2633, *mortuom*, *triduom* : *mortuus* 5439 (Lex ursonensis. a — 42). Cette dernière inscription nous montre donc *uu* dès une époque très ancienne. Beaucoup d'inscriptions du 1er siècle ont d'ailleurs *uu*.

2° L'inscr. 5928 (= 3479) contient la graphie *volt* à côté de *iuentus* (= juventus) ; ce qui témoigne chez le lapicide d'un grand soin à éviter *uu*. Il s'en tire en écrivant *uo* pour *u̯u*, *u* pour *uu̯*. Dans l'inscription officielle de Malaga 1963 (1er siècle) on trouve de même *dium* (I. 30) à côté de *divom* (II. 1).

3° La graphie *uo*, comme nous venons de le voir pour le mot *volt*, n'est pas restreinte à la finale. On la trouve à

l'initiale dans

volnera 5478 (Gades. Fin du 1er s. ap. J. C.).
voltis 1423 (inscr. officielle — Laberia. a. 78)

et à l'intérieur du mot dans *avonculus* 4278, 900, 1282, 1696, 3697, 2150, 1423.

Or il ressort clairement d'un texte de Varron que déjà à l'époque républicaine, on prononçait *u* dans le mot *vulnus*. En effet, cet auteur veut donner des exemples de *u* initial devant toutes les voyelles de l'alphabet et choisit *vafer*, *velum*, *vinum*, *vomis*, *vulnus* (Lindsay. 236). Donc, bien qu'on écrivit *volnus*, on prononçait *vulnus*.

uo nous apparait ainsi de toutes façons comme un simple artifice graphique.

— Cette orthographe se rencontre souvent en Espagne.

On a au 1er siècle :

conditivom 3444 (Carthago nova) — Époque d'Auguste.
suos 5730 (Asturies) 1er s.
volnera 5478 (Gades.) Fin du 1er s.
clavom 5181 (Met. Vipasc). — Fin du 1er s.

Au 2d siècle :

antiquom 2633 (Asturies) a. 152
cervom 2660 (Legio VII) Époque de Trajan.
avonculus 1282 (Salpensa) a. 147.

Enfin *parvolo* 1088 (Ilipa) est du 3e siècle mais dans une inscription assez vulgaire. C'est peut-être *-olo* pour *-ulo* comme dans *auncolo*, *tomolo*, *vernolos*, et autres exemples que nous allons étudier ci-dessous.

Par conséquent, la graphie *uo* s'est maintenue assez longtemps en Espagne. Il en fut de même en Narbonnaise.

Quant à la répartition des exemples dans le pays, il y a peu à remarquer. Notons qu'on n'en a que deux en Lusi-

tanie : *clavom* 5181 (Met. Vipascense) et *primitivos* 491 (Emerita).

Déjà en l'an 37, on a *divus* dans une inscription officielle de cette province (172).

Naturellement, c'est en Bétique et dans les ports de Carthagène et de Tarragone, qu'on trouve le plus souvent *uo*, parce que ce sont les parties les plus anciennement romanisées et celles où le latin littéraire était le mieux connu. Mais on en trouve aussi dans le pays de Léon et les Asturies, parties récemment soumises et bien moins romanisées que la Lusitanie. J'attribue cette circonstance à ce que de nombreuses légions séjournèrent dans ce pays au Ier siècle, alors que la Lusitanie était dépourvue de troupes romaines (1).

(1) On trouve dans le N.-O. de l'Espagne :

antiquom	2633	(Asturica. a. 152)	*Naevos*	2808	(Clunia)
cervom	2660	(Legio VII a. 100)	*servos*	2936	(Cantabres)
Aestivos	2963	(Carenes)	*suos*	5730	(Asturies Ier s.)
servos	5815	(Iruña)	*Ausivos*	5817	(Iruña)
Flavos	2914	(Cantabres)	*Flavos*	2502	(Bragança).

Quant aux autres exemples, il y en a dans les ports de la Tarraconaise.

à Carthagène :	*conditivom*	3444	à Tarragone :	*avonculo*	4278
	volt	5928		*Nicolauos*	6117
	salvos	3495		*parvom*	4137
à Barcelone	*duomviro*	4530 (offic.)		*vivos*	4321
aux Baléares	*avonculo*	3697.			

Dans les pays de l'Ebre : *Tempestivos* 5840 (Ier s. à Labitolosa) et surtout en Bétique : *mortuom* et *triduom* 5439 (a. 42) dans la lex ursonensis, *divom*, *reliquom*, *vacuom*, *servom*, *quom* dans la loi de Malaga 1964, 1963 (Ier s.).

Menelavos	2155 à Obulco	*Duomviratus*	1256 à Osseta
Nativos	1678 à Tucci	*parvom*	1235 à Hispalis
avonculus	1696 id.	*voltis*	1423 à Laberia
vivos	2051 à Anticaria	*volnera*	5478 à Gades
avonculus	1282 à Salpensa	*parvolo*	1088 à Ilipa.

§ 9. — ŭ, ō, ŏ *protoniques en syllabe ouverte.*

A l'atone initiale en syllabe ouverte, ces trois sons se sont confondus dans les langues romanes dans le son ọ (En asturien, on a *u*).

Nous sommes en Espagne fort dépourvus d'exemples se rapportant à cette évolution.

On peut citer :

Frutonius 1199. Je crois qu'il faut identifier ce nom avec *Frontonius* qui affecte la forme *Frotonius* sur diverses inscr. p. ex. IV. 2257, III. 2981.

Cusidius 5203. Il faut le rapprocher des noms propres *Cosidius*, *Cosius*.

Cusuccia 1235. On peut y comparer le nom *Cossutius*, mais le rapprochement est très douteux. *Cusuccia* est peut-être un nom barbare. Au reste, remarquons que *Cūsius* a existé à côté de *Cossius*, comme l'indique le nom de lieu *Cuisy* porté par cinq ou six villages français.

Susulla 2984. (Epitaphe de légionnaires thraces). C'est un nom d'origine étrangère à l'Espagne. Il faut le rapprocher de *Sossulena*, *Sossius*.

Ulisiponensis 124 (= *Olisipensis*). — Peut-être cette graphie est-elle le 1[er] exemple de la graphie *Ulyssipo*, due à ce qu'on regardait Ulysse comme fondateur de Lisbonne. On lit déjà *Ulisipo* dans Pomponius Mela 3. 8 (2[e] s.). Cette déformation intentionnelle est à rapprocher de celle qu'a subie le nom de Sagonte dans XV. 2632 où on lit *Sacynto*, par influence de Ζάκυνθος.

munimentum 5718, 6338, 266, (1[er] s.) 900. *munimentum* est fréquent dans toutes les provinces. (Georges s. v.) Il est donc probable qu'une cause particulière est ici en jeu. Je suis enclin à penser à une contamination avec *mūnimentum* (1). — Cette forme paraît surtout fréquente en

(1) Cette contamination est assez bien attestée par un texte d'Albin t. VII. 304. 31 « munimentum a muniendo, monumentum ad sepulcrum pertinet » (Seelmann, p. 206).

Lusitanie où elle a été apportée par les vétérans. Le plus ancien exemple est dans l'épitaphe d'un vétéran de la legio II qui quitta l'Espagne sous Tibère.

suporans IHC. 34 (8e siècle). Un peu tardif (= sŏporans).

§ 10. — ŭ *et* ō.

α) A la tonique.

a) *Pendant les trois premiers siècles.*

Excluons tout d'abord :

voltis 1423 (a. 78), *volt* 5928, *volnera* 5478, *avonculus* 900, etc. L'*o* est primitif dans ces mots. Il est devenu *u* aux débuts de la période littéraire. L'ancienne orthographe, comme nous l'avons vu ci-dessus, a été conservée longtemps pour éviter d'écrire deux *u* de suite. *Folvi(os)* 3302, est aussi une forme archaïque, qu'on lit dans CIL. I 554, 555 VI. 1307, EE. 8. p. 476. L'exemple espagnol est dans une inscription très ancienne et bilingue, trouvée à Cazlona (Castulo).

Dans d'autres mots encore, où l'orthographe varie entre *u* et *o*, cette hésitation n'a aucun rapport avec la confusion qualitative d'ŭ et ō.

C'est le cas de *Verotus* 2519, et de *Talotius* 5232 vis-à-vis de *Verutus* et *Tallutius* dans d'autres inscript. (CIL. XII. 277); car les formes en *-otus* sont aussi répandues que les autres. On a, par exemple, *Verota* VIII. 2170 et le suffixe *-otus* est fréquent dans les noms propres celtiques (Holder II. 889).

De même, on pourrait être tenté d'identifier *Cuccio* 2238 avec *Coccius*, mais il est certain qu'il a existé un nom propre *Cūcius* à côté de *Coccius* puisqu'on a en France le nom de lieu *Cussey* = *Cūciacum*. D'ailleurs, *Cucci*, *Cucalus*, *Cucullo* sont fréquents dans les inscriptions. On lit *Cucillus* III 6010, 12014, VII. 1336, 379, 380, *Cucius* III. 4936.

Duccius 5306 vis-à-vis de *Doccius* 6257. 68 est un cas analogue.

Les noms *Monneius*, 4161, *Monisius* 6036, *Moniana* 4970. 331, 4975. 22 ne prouvent pas non plus qu'ŭ = *o* fermé. Il est vrai

que les inscr. d'Italie offrent plutôt les graphies *Munisius*, *Munnia*, *Munniana*, mais les formes en *o* sont fréquentes en diverses provinces. On a p. ex. *Monnius* VIII. 6449, IX. 759. *Monianus* V. 7118. *Monina* est assez commun dans CIL. V.

Segolia 2902 (= 5667) est probablement le même nom que celui des *Segulenses*, peuplade celtibère, mais *Segolia* pourrait être la forme primitive puisqu'on trouve le nom propre *Segolatus* XV. 3993 sur une amphore espagnole. *Segulenses* est sans doute une forme latinisée.

D'autres exemples sont plus sérieux sans exclure un doute prudent.

Tolia 349 représente peut-être bien *Tullia* mais l'inscr. ne nous est conservée que par une seule copie peu sûre. Hübner pense qu'on pourrait lire *Folia*.

Lovatus 777 paraît bien être le même nom que *Lupatus* dont on a plusieurs exemples en Espagne.

Eurodice EE. 8. 269 semble remonter à la vieille transcription *Eurudice* (Ennius Ann. 28). *o* pour *y* est toutefois un cas un peu spécial (cf. Lindsay 36, 37 ; Schuchardt. II. 256. sqq.).

ex vuto 2577 est intéressant, mais l'inscription est d'une lecture difficile.

b) *Du 4me au 8me siècle.*

o pour *u*. *Cesaracosta* (= *Caesaraugusta*) IHC 108 (cf. suppl. p. 54) (6e ou 7e s. à Tucci — Inscr. très vulgaire).

Colomba IHC. 108, 133 — *colomba* pour *columba* dont on a deux exemples est peut-être un cas analogue à *colomna* pour *columna* condamné par l'App. Probi. Ces deux mots sont, en effet, bien voisins de forme.

orna IHC. 142 (cf. supp. p. 68) (a. 630).

sobitus ib. 398 (= 165) (a. 680. Inscr. très vulgaire).

tomolo ib. 165 (a. 680), graphie très fréquente dans les inscriptions chrétiennes tardives de la Gaule et de l'Italie.

u pour *o* *Muses* IHC. 152 (5ᵉ ou 6ᵉ s.).
Victuria ib. 527 (6ᵉ siècle) — Peut-être un cas d'umlaut hispanique.

β) Aux atones internes.

Inscr. des trois premiers siècles

auncolo 6302. Inscr. très vulgaire du pays de Pallantia.

parvolo 1088 (3ᵉ siècle). — L'inscr. est un peu trop tardive et un peu trop vulgaire pour qu'on puisse regarder *parvolo* comme une graphie de la même nature qu'*avonculo*, *voltis*.

coiogi 2997. (Saragosse).

subule 6253. 1 (1). Inscript. chrétienne.

Colobraria BAH. 34. p. 492. (au Monte Testaccio à Rome). Ce mot est un dérivé de *colober* pour *coluber*. L'ŭ a été remplacé ici par un ŏ (Cf. esp. *culebra*). Il est donc évident qu'il y a eu assimilation de l'ŭ atone à l'ŏ tonique.

Après le 4ᵉ siècle

vernolos IHC. 115 (a. 594) = *vernulos* pour *vernulas*.

tomolo ib. 165 (a. 680).

Cordoba ib. 363 (a. 622) — Graphie très fréquente sur les monnaies gothiques. Cf. España sagrada X. p. 132.

famola ib. 294 (5ᵉ siècle).

insola ib. 409 (a. 546 — Dans une anthol. du 8ᵉ s.).

lemorum ib. 10 (8ᵉ siècle) — *lemores* est une forme archaïque de *lemures* (Georges 385) mais comme l'inscr. est très récente, je crois qu'on a simplement, dans ce mot, remplacé la finale *-urum* très rare par *-orum*, qui est beaucoup plus fréquent. — Ce n'est en tous cas pas un mot populaire.

(1) L'Index du CIL 2 renseigne à tort 6263.

incolometate IHC. 5 (Probab. du 8e s.) Cf. *incolomis* dans Grégoire de Tours. Bonnet p. 134.
Obolconenge ib. 376 (6e siècle) = *Obulconensem*.
Toringus ib. 379. Forme assez commune à cette époque. Cf. Bonnet p. 133.

Au premier coup d'œil, on constate que le nombre des *o* pour *ŭ* est bien inférieur à celui des *e* pour *ĭ*. A la tonique, c'est à peine si nous avons dans les trois premiers siècles deux ou trois exemples un peu sérieux, et encore ces graphies demandent-elles des réserves. C'est bien peu de chose que ces quelques exemples pour prouver que *ŭ* = *o* fermé, puisque, le timbre de l'*ŭ* étant très voisin de celui de l'*o*, il était normal qu'un lapicide écrivît de temps à autre *o* pour *ŭ*, même si *ŭ* et *ō* se distinguaient encore quantitativement.

Aux atones, on trouve un peu plus souvent *o* pour *ŭ*, mais on est en droit de se demander si c'est l'effet d'un simple hasard que, précisément chaque fois que l'on trouve *o* pour *u* à l'époque païenne, on ait un *o* dans la syllabe adjacente tonique ou finale. De même, dans les inscriptions chrétiennes, *vernolos*, *tomolo*, *incolomis*, *obolconenge* sont dans ces conditions. *Cordoba* est presque certainement une assimilation. *Colobraria* en est évidemment une. Il ne reste plus alors que *famola* et *insola* dont le premier seulement nous est transmis directement et, dans ces deux mots, on a affaire au suffixe *-olus* pour *-ŭlus* comme dans la plupart des graphies précédentes. Nous constaterons dans un chapitre suivant que des voyelles de timbres fort éloignés se sont assimilées. Ce phénomène ne devait-il pas se produire à plus forte raison entre voyelles de son aussi voisin que *ŭ* et *ō* ? Un bon argument d'analogie qui nous engage à admettre

l'action assimilatrice des finales sur la pénultième des proparoxytons, tels que les diminutifs en *-ŭlus*, c'est le rapprochement avec les nombreux dialectes italiens où la posttonique est, soit *i*, soit *e*, suivant la qualité de la voyelle finale. Le singulier est *laudabele*, *mirabele*, *fragel*, le pluriel *laudabili*, *mirabili*, *fragili*.

L'assimilation de l'atone posttonique à l'atone finale est très fréquente dans les parlers romans ; par exemple, en aretin (*annomo* : *annama*, *akkomodo*, *akkomidi*). Il en est de même en Sicile et à Brindisi (Meyer-Lübke I § 330). Or il s'agit souvent de voyelles dont le timbre est bien distinct, tandis qu'entre *ŭ* et *ọ* la distance est presque imperceptible. Or si *-ulo* est devenu *-olo* par cette voie, il est aisé d'expliquer *-ola* par une extension analogique des cas en *o* sur ceux en *a* (1). Malgré tout, il est évident que si ces exemples peuvent s'expliquer par assimilation vocalique, il ne s'en suit pas pour cela qu'ils doivent être interprétés de cette façon, mais cela suffit pour que leur valeur démonstrative dans la question qui nous occupe en soit rendue fort précaire. Nous concluerons donc pour *ŭ* comme pour *ĭ* : Les inscriptions d'Espagne ne nous donnent aucune raison convaincante pour placer à une époque ancienne la transformation de *ŭ* en *ọ*. Il est clair qu'elles ne prouvent pas non plus péremptoirement que *ŭ* et *ō* restèrent distincts. Il faut, en effet, tenir compte de la correction relative des textes épigraphiques de cette

(1) Les suffixes *-ulus* et *olus* ont toujours coexisté. Il semblerait que *-ulus* du vieux latin ne disparut jamais complètement de la langue populaire. Mohl prétend même que le latin vulgaire ne connut jamais *-ŭlus*. Ce qui est certain c'est que *o* pour *u* ne se rencontre jamais aussi fréquemment que dans cette finale (M. Bonnet p. 135). Cela doit être dû à un motif spécial, soit le maintien de l'ancien *olus*, soit une confusion avec *colus*, soit une action assimilatrice.

province. Notons de plus que s'il y a beaucoup moins de cas d'*o* pour *u* que d'*e* pour *i*, cela peut venir en grande partie de ce que le nombre des *ŭ* latins est inférieur de beaucoup à celui des *ĭ*. — Il est assez intéressant de constater que l'exemple le plus sérieux et le plus ancien d'*o* pour *u* : *coiogi* se trouve précisément à Saragosse comme les premiers cas probants d'*e* pour *i*.

§ 11. — *Cas particuliers d'échanges entre* o *et* u.

1. *u* POUR *ŏ* DANS LES NOMS GRECS.

episcupo IHC. 109.
diacunus IHC. 120.

On trouve souvent *u* pour *ŏ* dans les mots grecs. C'est ainsi que Schuchardt II. 133 donne une longue liste de *diabulus* pour *diabolus*. On peut y voir un moyen de rendre le son fermé de l'omicron. L'*ŏ* en syllabe ouverte atone était d'ailleurs enclin à se fermer comme *ĕ* dans cette position.

2. *eu* > *eo*.

Eolalii BAH. XXX p. 497.

L'inscription est du 7me siècle. A cette époque, on constate de nombreux exemples de *seo* = *seu* (Schuchardt II 163) ce qui montre que l'*ŭ* de la diphtongue *eu* se prononçait *ọ*. On ne constate presque jamais *ao* pour *au*. Cette différence entre les deux diphtongues peut s'expliquer sans difficulté. *au* était un phonème populaire persistant dans la langue vivante, tandis qu'*eu* n'apparaissait guère que dans les mots grecs. Il est probable qu'*eu* grec

n'ayant pas son équivalent en latin était décomposé en $e + u > e + o$ (1).

3. *u* POUR *o* DEVANT *r* ET *n* + CONSONNE.

Muntanus 3876 (Saguntum).
Punponius 2850 Leçon tradit. rejetée par Hübner.
Cursicanus 4063 (2e siècle. — Dertosa).
Furtuna BAH. X. p. 400. Très fréquent dans les documents d'Espagne jusqu'au Xme siècle. Esp. Sagr. XXXIV. 461, 464.

L'ŏ devant *r* + *consonne* passe à ŭ ou plutôt à ọ (Meyer-Lübke, Kuhns Zeit 30 p. 336) sous l'influence des dialectes du Nord de l'Italie. C'est de cette région, semble-t-il, que se répandirent dans l'empire des formes comme *furtuna*, *qurpus*, *Cursi* qui sont attestées par diverses inscriptions (Mohl. Chron. p. 194), ainsi que le *furmica* de l'App. Probi K. 197.27. Cette dernière forme se transmit même en roman : franç. *fourmi*, *fourmie* < *fọrmica* car *fŏrmica* eût donné *formie*.

L'ŏ devant *n* + consonne devient aussi ŭ (ou du moins ọ) dès une époque très ancienne, dans le latin d'Italie (Mohl. Chron. 190). Cf. Priscien I. 26. H : « Funtes pro fontes, frundes pro frondes...... quae tamen à junioribus repudiata sunt quasi rustico more dicta ». Les mots italiens *responde*, *fonte* remontent à des formes en ŭ ou en ō. L'espagnol a participé moins largement à cette évolution. Il a ọ devant *nd* (*escọnde*, *respọnde*, *frọnda*), mais il a *ue* < ŏ devant *nt* (*puente*, *fuente*, *cuentra*, *frente*), sauf dans *mọnte*. Du reste, la fermeture de l'*o* devant *nd* date d'une

(1) Cf. Schwan-Behrens. Gram. des Altfranz, 3e éd., p. 28 ; Pirson, p. 24, 25.

époque plus ancienne, puisqu'elle s'est produite dans toute la Romania, même en sarde (*respundit*, *tundit*). Nous n'avons en Espagne que deux exemples d'*ŭ* pour *o* devant *n* + *consonne* et l'un d'eux (*Punponius*) est absolument incertain. L'autre *Muntanus* est un nom propre qui se trouve dans une ville où l'immigration devait être assez forte. Rien ne s'opposerait cependant à ce qu'il appartînt réellement à la langue populaire de la péninsule puisque c'est précisément dans *monte* que l'espagnol a un *o* fermé devant *nt*.

§ 12. — *Variations entre* ŏ *et* ū, ō *et* ū.

ū comme *ī* s'est admirablement conservé dans les langues romanes. Les quelques cas d'*o* pour *ū* qu'on rencontre dans les inscriptions s'expliquent par des causes particulières.

Nous avons tout d'abord :

Poblicius 2009.
Poplicius 3433.
Pobl. 4970. 393.

Malgré leur parenté de sens et de forme, *publicus* et *populus* sont d'origine différente (Wharton. Et. lat. 82, Lindsay 287). *Publicus* remontrait à un hypothétique *pubdis*, *poubdi-*, de la même famille que l'ombrien *pupđike*. *Populus* au contraire serait issu de *quoclus*, de la même racine que κύκλος. Toutefois entre ces deux séries de mots la contamination était fatale. Elle fournit une explication toute naturelle à l'*o* pour *u* de *Poblicius*, *poblicus*. (Lindsay. 242). Quant au gentilice *Poplicius* qui se trouve dans une inscription républicaine très ancienne de Carthagène, il est tiré de l'adjectif *poplicus* dérivé de *populus*.

Comme les variantes entre $\bar{e}$ et $\bar{\imath}$, celles entre $\bar{o}$ et $\bar{u}$ n'ont souvent d'autre origine qu'une certaine diversité peut-être dialectale, dans le traitement d'une ancienne diphtongue. On remarque, en effet, que si *ou* aboutit régulièrement en latin classique à $\bar{u}$, on trouve parfois $\bar{o}$ comme succédané de cette diphtongue (Lindsay p. 248). Les variantes *rubigo* : *robigo*, *rodus* : *rudus* sont de cette nature. Aussi n'y a-t-il pas trop de difficulté à faire un dérivé d'*urere* ($\sqrt{\text{eus}}$ > lat. $\sqrt{\text{ous}}$), de l'adjectif *ostilis*, ἅπαξ εἰρημένον du Metallum Vipascense (5181). Il dériverait de *urere* comme *fictilis* de *fi(n)gĕre*. (Cf. Hübner et Bücheler. CIL. 2. Supp. p. 796).

La diphtongue celtique *ou*, tout comme la diphtongue latine se réduit tantôt à $\bar{u}$, tantôt à $\bar{o}$ (Holder, II. 860-892.) C'est ainsi que parmi les noms propres de l'Espagne, on constate :

Betounia 2861 : *Bedoniesis* 6246. 1 : *Bedunus* 2507.
Cloutius (très fréq.) : *Clutamus* (superlatif) 2633 etc.
Lougiis 5797 : *Lugovibus* 2818.
Boutius (très fréq.) : *Botilla* EE. 8. p. 70.

On pourrait facilement allonger cette liste.

— Signalonse nfin qu'une inscription de l'an 119 à Pampelune (2959) porte *octuber* pour *october* et que cette forme se retrouve dans IHC. 123 (a. 642), 272 (a. 965). Cette graphie n'est pas inconnue dans d'autres provinces (CIL IX 1069, 12 exemples dans Schuchardt II. p. 111. — Voyez aussi ALLG., VII. 67) mais aucun de ces exemples n'atteint l'âge de l'*octuber* du 2959. La présence de cette forme dans les inscriptions d'Espagne, aux deux extrémités de l'époque romaine, est d'autant plus remarquable que le portugais : *outubro*, anc. esp. *otubre* (mo-

derne *octubre*) remontent précisément à *octūber*. Il est donc certain que dans le latin d'Espagne et, sans doute, dans celui de quelques autres régions de l'empire, on prononçait *octūber*. D'où vient cet *ū* ? L'existence en patois napolitain du mot *attufre* (Mohl. Chron. p. 117) remontant apparemment à une forme osque *ohtūfri* avec *ū* fait songer à une influence du vocalisme de l'Italie méridionale (En osque *ō* > *ū*). Sans aller si loin de Rome les dialectes sabins et peligniens font aussi *ō* > *ū* (Mohl. Chron. p. 132), et cet *ū* a pénétré dans plusieurs mots du latin vulgaire phonétiquement semblables à *octōber*. C'est ainsi que l'app. Probi dit « sobrius, non suber » et M. Schuchardt (II 107 et 13,) cite beaucoup d'exemples de *consubrina*, *subrius*. *Octuber* ne répugne pas non plus essentiellement à la phonétique latine. Le nombre huit avait deux formes en indo-européen : *oktō* et *oktōu*. *octo* et ὀκτώ remontent à la première. La seconde est conservée dans le sanscrit : *aṣṭâu*, gothique : *ahtau* et par le latin : *octavus* (Lindsay 253). On pourrait donc supposer qu'il exista dans certains dialectes du Latium une forme *octouber* d'où dériverait directement *octuber*. L'existence de formes en *ou* > *ū* à côté de celles en *o* se constate encore dans d'autres mots latins. Nous reviendrons sur cette particularité quand nous parlerons des diphtongues *ou* et *au*.

§ 13. — i *et* u *devant les labiales.*

C'est une particularité bien connue de l'orthographe latine que l'hésitation entre *i* et *u* pour représenter la voyelle atone des mots tels que *maxumus*, *pontufex*, *quodlubet* etc. S'appuyant sur de nombreux textes de grammairiens, MM. Seelmann et Lindsay admettent, que l'on avait

en cette position une voyelle arrondie dont le son tiendrait à la fois de l'*i* et de l'*u* et se rapprocherait de celui de l'upsilon. M. Parodi (Studi italiani di filologia classica 1895) prétend que le son intermédiaire n'a existé devant *m* que pour la voyelle issue d'un *a* primitif (1). Quoiqu'il en soit, en roman, cette voyelle est représentée par ẹ comme l'*ĭ* ordinaire et dès une époque ancienne, elle est rendue par *e* sur les inscriptions vulgaires. Notamment dans les Asturies, au 3ᵉ siècle, nous lisons *lebiens*, *levens* = *lĭbens* < *lŭbens*, et dans une épitaphe de Saragosse (païenne) *karessemo*, *merentessemo*. Sous la république et dans les premiers temps de l'empire, on trouve généralement *u*, mais l'*i* se rencontre déjà à une époque très ancienne et devient de jour en jour plus fréquent, bien que l'*u* ne disparaisse pas complètement et se rencontre encore au 4ᵉ siècle. Toutes ces variations n'ont guère de portée pour l'histoire des langues romanes. Comme elles peuvent offrir un certain intérêt au point de vue de l'orthographe latine, je donnerai un aperçu de la répartition d'*u* et d'*i* dans les inscriptions d'Espagne, en m'attachant surtout aux inscriptions datées.

A *l'époque républicaine* dans l'inscription 5439 (Lex Ursonensis) de l'an 42 av. J. C., on trouve déjà les mêmes mots orthographiés tantôt avec *u*, tantôt avec *i* : *optuma* : *optima*, *recuperator* : *reciperatores*. On y trouve de même : *decumanis*, *proxumis* : *monumentum*, *pontifices*.

Au premier siècle nous avons *u* dans

maxumus. 6240, 4673 (a. 98), 4935 (a. 32), 4721 (a. 90).
Maxumillae 5891.

(1) Il est certain d'ailleurs que ce n'était pas exactement le son *ü* de l'upsilon, comme M. Parodi le démontre très bien.

pluruma 2282 (aev. August).
proxuma, *legitumis* 1963 (Aes salpens. Fin du 1er s.)
pontufex 3361, 2107 (a. 6). 4712 (a. 35). 4931 (a. —8), 2040 (a. 14).

Mais on trouve déjà souvent *i* :

optimus 3437 (1re moit. du 1er s.).
maximus 4868 (a. 11), 4724 (a. 97), 4749 (a. 42), 6324 (a. 44), 4922 (a. — 8), 4929 (a. 48).
proximus / *tricensimus*. } 5181 (Metallum Vipascense — Fin du 1er s.).
pontifex 4922 (a — 8), 4937 (a. — 7), 4929 (a. 44), 6324 (a. 44), 6208 (a. 98), 4875 (a. 44).
pontifex : *maximus* } 4935 (a. 32), 4722 (a. 90), 4721 (a. 90), 4725 (a. 97), 4933 (a. 98).
clipeis 2079 (fin du 1er s.). On a *clupeum* 1263 sans date.

Ainsi donc on voit que l'*i* se rencontre déjà très tôt, même dans les textes officiels, et qu'on trouve *i* à côté de *u* dans les mêmes inscriptions, et cela tout spécialement dans cinq textes où on lit *pontifex* à côté de *maxumus*. On peut conclure de là que l'*u* dans *pontufex* a un caractère plus archaïque que dans la finale *-umus* du superlatif.

Au second siècle dans le sen. cons. italicense (6278) de l'an 176 on lit *maxumorum*, mais trois fois *maximi* (1). *u* est encore assez commun par exemple dans

maxuma BAH. 33. p. 412, EE. 8. 82.
optumae 1172.
maxumo 2010 (a. 109) 2054.

On ne rencontre plus *pontufex* ni *maritumus* (au contraire *pontifex* 4860 (a. 134) 4735, 4736, 4738 — *Maritimae* 6128).

On a encore *u* au 3e siècle dans les inscriptions milliaires, p. ex. *maxumus*, *Maxuminus* 4788 (a. 238). L'inscr. 4816 de la même année offre *maxumus* : *Maximinus* (2).

(1) Il est assez probable que l'*i* parut tout d'abord devant les finales en *i*. C'est un cas tout naturel d'assimilation de la posttonique à la finale.

(2) Même remarque que ci-dessus.

On a *i* partout dans 4731 (a. 237), 4727 (a. 214).

Les mots où l'on constate la graphie *u* peuvent se distinguer en diverses catégories dont la plus nombreuse est celle des *superlatifs*.

Si nous tenons compte des inscr. datées et non datées, nous trouvons

Maxumus dans plus de 40 inscriptions : 62, 119, 5932, 151, 156, 2581, 281, 292, 2894, 2054, 5740, 6240, 313, 389, 2518, 318, 320, 323, 335, 360, 3514, 4673, 4991, 5100, 4721, 4722, 4788, 4816, 5891, 5220, 5289, 6277, 5622, 6278 etc. etc.
optumus 28, 4199, 5042, 261, 170, 501, 1324, 1728, 1733, 1963, 2010, 2030, 2054, 2056, 5406, 5439, 6015 etc. etc.
piissumus 389, 2345, 925, 1172, 1317, 1678, 2188 etc.
sapientissumus 597.
pientissumus 2102, 2828.
praestantissumus 1179.
indulgentissumus 2188.
pluruma BAH. 23 p. 269.
proxuma 1963, 5439.

On trouve aussi *-imo : -umo* sur la même pierre par exemple dans *Jovi optimo maxumo* 5565.

2° Noms de nombres en *-imus* ou leurs dérivés.

Decumus 1232, 1618, XV. 4397.
decumanis 5439.
septumus 1621.
Septumius 4984, 6182, 537, 657, 1080, 2008, 5816, 5871.
Septumina 2020, XV 3976.
vicensumus 3871.

3° Adjectifs en *-imus*.

maritumus 3311, 6005, 4239, 4138, 4224, 4266, 1970.
legitumus 4223, 1963.

4° On trouve :

monumentum BAH. 30 p. 359, 30 p. 497, etc. à côté de
monimentum {1542, 3944, 5919, 2435, 4315, 5493, 6297, 6298, 5718, IHC. 153.

— Dans tous ces cas *u* se trouve devant *m*. On le rencontre parfois devant d'autres labiales mais beaucoup plus rarement.

On l'a devant *f* dans

pontufex 2038, 2039, 2107, 3361, 4712, 4931, 1555, 2040.
pontuficiensis 5055.

devant *p* dans

clupeus 1286.
commanupulare 4063.
recuperatores 5439 : *reciperatores* (Même inscr.).

On ne trouve pas en Espagne *lubens* mais toujours *libens* (p. ex. 135) et même *lebiens*, *levens* 5728 (= 2705).

— Je ne sais trop s'il faut ranger ici la forme *Tuberianus* 820. On ne trouve dans les inscr. que *Tiberianus*. — *Tuberianus* ne serait-il pas plutôt le résultat d'une contamination entre *Tiberianus* et *Tubero*, *Tubertus* ? Dans l'inscr. chrétienne IHC, 314 (a. 566) on lit *Tyberius*, ce qui pourrait faire penser que l'*i* de *Tiberius* avait précisément ce son vague intermédiaire entre l'*i* et l'*u* mais je n'en crois rien. Je rapproche *Tyberius* de *Tyberis* CIL XIV. 3902. 6, qui n'est qu'une confusion entre *Tiberis* et Θύβρις ou Θύμβρις, lequel apparait sous la forme *Thybris* en beaucoup d'auteurs latins (Georges 688).

M. Stolz (p. 181) admet que le son intermédiaire entre *i* et *u* existait aussi en certains mots devant *l*, ce qui expliquerait diverses variantes orthographiques telles que *singuli* : *singillatim*. Nous trouvons précisément en Espagne (inscr. 6278. a. 176 sen. cons. italic.) la graphie : *singulatim* alors que d'après Fleckeisen (cf. Stolz loc. cit.) *singillatim* serait la forme correcte.

Quant à *versuculos* 391.
cornucularius 3323, 5906

vis-à-vis des formes classiques : *versiculi*, *cornicularius*, ils nous représentent les thèmes en *u* munis directement du suffixe *-culus*, tandis que *cornicularius*, *versiculus* ont rejeté la finale *-uculus* pour *-iculus*, soit par analogie avec les nombreux diminutifs en *-iculus*, soit par l'affaiblissement de l'ŭ atone libre tel qu'il s'est produit dans un certain nombre de mots, p. ex. *inclutus* : *inclitus*,

defrutum : *defritum*, *satura* : *satira* (Lindsay 197). Ce sont donc deux archaïsmes intéressants de la même nature que *commanupulare* 4063.

— A côté des finales : *-imus*, *-umus*, il existe une terminaison dialectale : *-omus* (Cf. falisq. *maxomo*. Zvetaiev. 60, ombr. *hondomu*. Conway. 365). On pourrait se demander si l'on n'a pas une forme de ce genre dans *optomo* 4291. Je suis persuadé qu'il n'en est rien. En effet, cette inscription bien qu'assez ancienne n'est pas d'une très haute antiquité. Les autres inscr. de Tarragone conçues dans le même style et apparemment contemporaines, portent toutes *optimo*, *maximo*. J'attribue la présence de l'*o* post-tonique à l'*o* final qui aura exercé sur lui une action assimilatrice. C'est là un fait des plus ordinaires.

— Jusqu'à présent, nous avons toujours vu un *i* sortir d'un *u*. Le cas inverse s'est produit dans

Sosumus = Ζώσιμος 425, 5856 ; XV. 3189, 3608.
Onesumus = Ὀνήσιμος 445.
Cresumo = Χρήσιμος 6272.

Un grand nombre de ces noms sont dans la Lusitanie septentrionale. Ce sont ou bien des graphies inverses ou bien des noms dont la finale *-imus* a été entraînée par les terminaisons des superlatifs et des adjectifs en *-umus*.

Serait-ce aussi un cas d'introduction de l'*u* que l'on aurait dans la forme *Gemuniana* 1639 ? Il serait difficile d'en rendre compte. En effet, peut-on raisonnablement admettre que l'*m* précédent aurait eu quelque influence ? Notons, au reste, que cette leçon n'est pas absolument certaine. Le plus simple serait, je crois, d'y voir un lapsus du graveur.

§ 14. — *La diphtongue* ae.

Les langues romanes nous montrent universellement la confusion d'*ae* et d'*ĕ* dans un même son *ę*.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur les inscriptions et les documents de la décadence pour se convaincre que

cette confusion phonétique date d'une époque ancienne. Les grammairiens du bas empire ne voient plus entre *ae* et *ĕ* qu'une différence de quantité. Suggestif à cet égard est un texte de Pompeius (K. V. 285) « Plerumque male pronuntiamus et facimus vitium ut brevis syllaba longo tractu sonet.... si quis velit dicere aequus pro eo quod est equus, in pronuntiatione hoc fit. »

Dans la longue liste d'exemples d'*e* pour *ae* recueillis dans les inscriptions d'Espagne, je distingue les cas datés de ceux qui ne le sont pas. Les premiers sont, en effet, de loin les plus importants puisqu'on ne peut mettre en question que le plus ou moins d'ancienneté du phénomène. J'ai aussi séparé les toniques, les atones finales et les atones initiales. Il faut remarquer, en outre, que je n'ai noté ici que les graphies antérieures au 5e siècle. Les inscriptions chrétiennes fourmillent d'exemples d'*e* pour *ae*, qui n'ont plus aucun intérêt.

1. Cas datés.

Tonique *Naervae* 5546 (96 à 98). (Azuaga en Bétique — Inscr. correcte).

Neviae 5426 (2d siècle). (Carmo en Bétique — Inscr. correcte).

Celius 5356 (2d siècle). (Ceret en Bétique).

Ideae 179 (a. 108 à Olisipa) = *Idaeae*.

Gallecia 3271 (1e moit. du 2d s. à Castulo).

Galleco 2555 (fin du 2d s.), 2553 (a. 167 — Conv. lucensis).

Calleci 2551 (a. 167 — Conv. lucensis).

Seculum EE. 8. p. 198 (2d s. à Tarraco).

questus 6278 (a. 176 — Sen. cons. italicense).

Grecus 2236 (3e s. à Corduba).

Bebia 5812 (a. 239). (Segisamo).

Beticae XV. 4128 (a. 230).

Finale *Caledige Annae matertere piae pientissime* 6299. (Inscr. barbare prob. du 2^{d} siècle).
tribunicie 4841 (a. 134).
Eutychie 6167 (2^{d} s. — Barcino).
Annie Celtibere 6168 (fin du 2^{d} s. — Barcino).
verne 6071 (2^{d} s. — Tarraco).
Feste BAH. 29. p. 436 (2^{d} siècle).
materne, *paterne*, *carissime* EE. 8. 121 (2^{d} s. — Braga. Inscr. vulg.).
Serve Thracie 3354 (Assez ancienne — Conv. carthagin.).
sanctae (=*sancte*) / *promisque* } 6278 (a. 176 — Offic. Sen. cons. italic).
tribunicie 4880, 4638 (a. 275).
Nerve 4740 (a. 214).
ambe 1088 (1er moit. 3e s. à Ilipa).
Valerie patrone 5812 (a. 239). Madrid.
Baetice XV. 4127 XV. 4129 (a. 230).

Atone *Emilianus* 6259 (2^{d} s. à Emporiae).

Initiale *Cecilianus* 6180 (Début du 3e s. à Gerunda — Inscr. vulg.).
presedente 5728 (Déb. du 3e s. — Astures. — Inscr. très vulg.).
Cesari 4763 (a. 292).

Relatifs atones *que* 6278. 51 (a. 176 — sen. cons. italic).
que 59 (fin du 1er s. ou début du 2^{d} s. à Pax Julia).
que 6299 (2^{d} s. à Pallantia. — Inscr. vulgaire).

2. Cas non datés (*antérieurs au 5ème siècle*).

Tonique *Venecius* 2103.
Cesia 1012.
cimera 6338 p.
Ideae 179.
cinede 11 (Faro).
Grecus 2236. Leç. douteuse (Corduba).
Grecus 4443 (Tarraco).
celo 2394 (Bracara).

Mesto 2882, 4970. 323.
Sevius 2972.
predium 3015.
Pederos 2925 (Cantabri).
Philelerus 4122 (Epitaphe d'un sénatorien à Tarraco).
Bebia 1743 (Gades).
Elius 5173, 5143.
Celicus EE. 116 = CIL. II. 2419 (Bracara. Inscr. vulg.).
Atheneus 6163.

Inversément *Maestria* 3501.
trabaeclis 2083, 2084.
Naervae 5546.
aeius 205.

Atone finale
carissime 1453, 2839.
Minerve 1724. Inscr. vulgaire.
medicine 4513.
Camilie, *patrone*, *merentissime* 4346.
Minerve 5812. 5811.
sue fate (= *fatae* pour *fata*) 89. Inscr. vulg.
pientissime 105.
Licinie Atte 2683. Très vulg.
Minicie 2684.
sue 2714, 4579 (vulg.) 5732 (vulg.).
Anne 2710.
Rufine 2724.
Optime EE. 8. 5 (Caetobriga).
pientissime EE. 8. 134 (Pallantia).
Terentie 2828.
Sempronie 2867, 2918.
dive Diane 3076.
innocentissime 3780.
Gemelle 4344. Inscr. vulg.
Jucunde 4373.
Karissime 4577.
posite 4587.
candide, *carissime* 5689. Inscr. vulgaire.
Helene filie 5691.

Severille 5743 vulg.
Albine 5793 vulg.
Electre BAH. 26 p. 66 (bis).
Anicie ib. 26 p. 62.
Paterne ib. 21 p. 529.
Bandue ib. 21 p. 146.

Graphies inverses *Aloisae* 4976. 39. Inscr. chrétienne (= vocatif : *Aloiose*).
sanctae 6278 (a. 176). Sen. cons. italic (=*sancte*).
optimae 4405 = *optime*. Simple erreur de lapicide.
asiduae 2295 = *assiduē*.
publicae 5439. (Lex ursonensis, an 42 av. J. C.). Ce n'est sans doute qu'un lapsus.

Protonique *Cecilius* 2436. 1260. 4153. 1484. 6180.
Equalis 40. 4008.
Emiliana 2755.
Emilianus 6259. 2.
Levinus 3080.
Prepostus 4118. 4.
Cecili 4150.
prestantissimus 5812.
presente 2480.
coherentes 4332.
Igeditani 435.
Preteritus 4970. 7.
pedagogus 1482.
mesoleus 4174 (= *maesoleum* < *mausoleum*).
misolio 5144 (= id.).

Graphies inverses *Paedania* 4325.
paedatura 2651.
Laconicae 36.
Aevaristus 5812.
Faestiva 4034.
Praepusae 376 (= Πρέπουσα ?)
maerentissimae 1618.
piaentissime 6299 (vulg.) EE. VIII. 162.

haeredes 2342. Leçon douteuse rejetée par Hübner.

Monosyllabes *que* 20 (auxquels il faut ajouter 3 cas datés).
hec 1067.

On peut faire diverses observations sur cette liste de formes.

1° Dans un certain nombre de ces exemples, *e* remplace *ae* latin, rendant l'αι grec : *Idea*, *cimera*, *cinedus*, *Pederos*, *Phileterus*, *pedagogus*, *Atheneus*. Or, dans ce cas, il y a toujours lieu de se demander si *e* ne rend pas directement la prononciation grecque de l'époque. Dès le 2ᵈ siècle, en effet, on trouve ε pour αι sur les inscriptions helléniques (G. Meyer. Griech. Gram. p. 178) :

2° Les datifs féminins en *e* de certains noms propres romains pourraient, en plus d'un cas, être des datifs grécisants en *ē*. On rencontre, en effet, une vingtaine de fois ce datif dans des noms propres d'origine grecque. *Acte* 3771, *Alciste* 4368, *Antigone* 2978, *Calliste* 4418, etc., etc., conditions où l'on ne peut évidemment douter que l'on n'ait affaire à une transcription de la flexion grecque. Or il est possible que ce datif ait été étendu à des noms purement romains puisque nous trouvons bien le nominatif en *e* dans un grand nombre de noms propres d'origine latine, tels que *Mariane* 22, *Germane* 2621, *Maure* 3942, etc.

3° A l'atone initiale libre, on trouve parfois *i* pour *ae* *misolio* 5144, *Pilignus* 3609. *Biduniensis* BAH. 36, p. 432, EE. 8. 131. (= *Baetuniensis*) *Miloni* 873 (= *Maeloni*) *Didali* 4970. 146 (= gen. de *Daedalius* ?) (Cf. § 4. D).

Cela nous montre que l'ẹ issu de *ae* s'est confondu en syllabe atone avec *ĕ* primitif au point de passer comme lui à ẹ en syllabe ouverte.

4° Les graphies inverses nous montrent à l'évidence que l'ē issu de *ae* avait un son ouvert comme l'ĕ, tandis que l'ē primitif avait le timbre d'ẹ.

En effet, c'est toujours un ĕ qui est remplacé par *ae* : *Naervae* (au 1er siècle), *Paedania* (2^d^ s.), *paedatura*, *Maestria*, *maerentissima*, *trabaeculae*, *Faestiva*, *piaentissima*, *Aloiosae* (vocatif).

En certains mots, *ae* remplace ε dont le son était fermé en grec ; mais il est probable que, dans la prononciation populaire des Romains, cet ĕ issu d'ε avait généralement le son d'ĕ latin (*Laeonicus*, *Aevaristus*, *Praepusa*).

On ne trouve *ae* pour ē qu'à la finale (adverbes : *adsiduae*, *sanctae*, *publicae*, *optimae*) ; mais ces exemples sont précisément parmi les moins sûrs. D'ailleurs, à la finale, à l'ouest de la Romania ẹ et ę (cf. Meyer-Lübke I. § 306, 307) se confondirent et, en tous cas, la distinction entre le timbre de l'ẹ et celui de l'ę était moins sensible à l'atone finale qu'à la tonique. Déjà l'Appendix Probi K. 203. 14 témoigne de l'identité phonétique de *sobriae* et *sobriē* : « Inter sobriae et sobrie hoc interest quod sobriae nomen designat, sobrie autem adverbium esse designat ».

On trouve encore *ae* pour ē dans *haeres ;* mais il semble que cette graphie, qui n'est pas accidentelle puisqu'elle se rencontre assez fréquemment (CIL XIV. 2286, Ins. Reg. Neap. 2823, Georges 318), soit due à quelque cause partilière, peut-être à une contamination avec *haerere*. Au reste, l'exemple que nous en avons en Espagne est une lecture fort douteuse.

Quant à *aeius* vis-à-vis du classique *ēius*, il se rencontre sur beaucoup d'inscriptions (V. 4444, 8523. VI. 9201, 11931. VIII. 164, 4623, 5836. IX. 365, 6967, 5805, etc.), et il semble bien que dans la langue du peuple, on ait

réellement articulé *ĕyus*. L'abrègement des voyelles devant *i̧* est assez fréquent en latin vulgaire. Cf. l'Italien *peggiore* < *pĕiorem* pour le classique *pēiorem*. (Lindsay. 53).

Chose remarquable, même à l'époque chrétienne, on ne rencontre *ae* que pour *ĕ* : *aeclesia* 5, 304, *aepiscopus* 135[a], *praesbiter* 69, *praetiosus* 144, *quaeritur* 398, sauf à la finale dans les adverbes *pridiae* 316, *religiosae* 413 et à l'ablatif *diae* 45, 316, 330.

Cette distinction soigneuse entre l'ę et l'ẹ est loin d'être observée dans toutes les provinces. On trouve, dans Schuchardt I. p. 223 à 460, un grand nombre de formes où *ae* est écrit pour *ē*, et M. Pirson (p. 19) en a constaté assez bien en Gaule. C'est donc une particularité très intéressante des inscriptions de l'Espagne que cette barrière infranchissable entre l'*e* ouvert et l'*e* fermé. Nous pouvons en inférer que le vocalisme latin a été scrupuleusement respecté en ce point particulier dans notre péninsule. Aucune évolution populaire, aucune réaction de la langue livresque ne sont venus troubler ici l'état primitif contrairement à ce qui semble s'être passé dans l'Italie du Sud et les deux Gaules (Mohl. Lexiq 110).

Parlons du traitement général d'*ae* en Espagne.

Si nous cherchons à établir approximativement la *date* où *ae* cessa d'être une diphtongue, nous constatons que le plus ancien exemple daté de l'Espagne est la graphie inverse *Naerva* de la fin du 1[er] siècle. C'est de cette époque aussi que semble dater un exemple de *que* pour *quae*.

Au second siècle les cas d'*e* pour *ae* commencent à devenir assez nombreux. Dans la première moitié du siècle, on a *Gallecia* à Castulo, *Idea* à Lisbonne, *tribunicie* sur une inscription milliaire de l'an 134. A la fin du siècle, on a *Galleca*, *Galleci*, *questus* et, au second siècle,

en général : *Emilianus*, *Feste*, *verne*, *seculum*, *Celius*. Au troisième siècle, on a autant d'exemples, spécialement dans les inscriptions milliaires. Cela nous permet d'affirmer que, dès le second siècle, au plus tard, *e* pour *ae* était fréquent dans la prononciation du latin de la péninsule.

Quant à la *localisation* du phénomène, on constate que les cas datés les plus anciens se trouvent dans les parties le plus profondément et le plus rapidement romanisées de la péninsule, dans la Bétique, dans les colonies et les principaux ports. Il n'est donc pas impossible que *e* pour *ae* ait été amené d'Italie tout d'abord dans les parties les plus en rapport avec Rome comme la Bétique, d'où Rome tirait une grande partie de ses denrées alimentaires. C'est de là que *e* pour *ae* aurait rayonné ensuite dans les campagnes. Toutefois, on ne peut tirer là dessus de conclusions bien certaines; car, parmi les exemples non datés, il y en a beaucoup qui viennent de régions assez écartées et, parmi eux, il en est comme ceux du n° 6199 qui datent probablement du second siècle. Il est à noter que les inscriptions datées sont en général des textes publics qui se rencontrent plutôt dans les villes.

Quoiqu'il en soit, nous pouvons considérer comme établi qu'au 2^d^ siècle, *ae* = *e* en Espagne dans les parties les plus soumises à l'influence romaine. Confrontons cette situation avec l'histoire générale de *ae*.

Grâce à l'étude de M. Hammer (*Die Verbreitung frühester romanischer Lautwandlungen im alten Italien* p. 10 sqq).

Nous savons que, si au 1er siècle, on trouve souvent *e* pour *ae* à Rome et à Pompéi, ce n'est qu'au 2e siècle qu'on peut en récolter des exemples dans les autres cités italiques, encore n'est-ce guère qu'à Ostie et à Tusculum.

Avant le 1er siècle, on n'en trouve qu'en Ombrie. C'est pour cela que Sittl et Mohl. (Chron. 110) s'entendent à dire que la réduction de *ae* en *e* est un trait des dialectes ombriens, transmis au latin vulgaire de cette région et répandu de là successivement sur l'Italie.

Lindsay 241 et Seelmann (p. 225) prétendent que *ae* et *e* ne commencent à s'échanger régulièrement dans les inscriptions, qu'à partir du 4e siècle, si l'on fait abstraction de quelques inscriptions plébéiennes et dialectales.

Dans ces conditions, il faudrait reconnaître que *ę* pour *ae* se serait répandu beaucoup plus tôt en Espagne qu'en Italie, puisque nous l'y constatons dès la fin du premier siècle dans des inscriptions correctes et même officielles. On devrait en conclure que cette prononciation aurait été apportée directement de Rome, alors que l'Italie serait restée relativement fidèle à la diphtongue. Mais je dois avouer que je suis un peu sceptique par rapport aux conclusions de M. Hammer. Le fait qu'on trouve infiniment plus d'exemples d'*e* pour *ae* à Rome et à Pompéi que partout ailleurs peut être dû au hasard, qui a voulu que nous ayons conservé beaucoup plus d'inscriptions de ces localités que des autres villes de l'Italie. De plus, au premier siècle de l'empire, les inscriptions latines de l'Italie sont presque exclusivement écrites dans la pure langue classique, et ce n'est guère qu'à Rome ou dans les *graffiti* de Pompéi qu'on trouve des formes vulgaires, si bien qu'il en est pour la plupart des traits de la langue du peuple comme pour *e* < *ae* ; ils ne se rencontrent au 1er siècle que dans ces deux villes. C'est le cas pour la chute de l'*m* finale, de l'*s* finale, du *t* final, etc. Il est donc possible que la langue du peuple renfermât sur une large étendue des barbarismes qui n'apparaissaient que de loin

en loin sur un mur de Pompéi, ou dans une épitaphe plébéienne de Rome.

D'autre part, la substitution d'*e* à *ae* comme celle d'*e* à *ĭ*, d'*o* à *ŭ* ne prouve pas nécessairement l'identité des deux sons mais seulement leur ressemblance. Cette identité ne se produisit même jamais aux premiers siècles de l'empire, puisqu'entre *ē* et *ae*, il y avait une différence de timbre, entre *ĕ* et *ae* une différence de quantité. Or, si, malgré cette différence, *e* et *ae* sont constamment échangés à partir du second siècle, il n'est pas impossible que l'on ait déjà écrit *e* pour *ae* à l'époque où *ae* était encore une diphtongue. Il est certain, en effet, que très anciennement on transcrivait η par *ae* (Lindsay p. 42). C'est ainsi que naquirent les graphies *scaena*, *proscaenium*, *scaeptrum*. Varron (LL. VII 969) remarque que *ae* rend dans ces mots la prononciation d'η. Il est donc probable que la diphtongue *ae* avait, même avant sa réduction complète, un son voisin de l'*e* long ouvert. C'était quelque chose comme *äę* qui pouvait servir de graphie approximative pour rendre l'*e* long ouvert grec et qui, conséquemment, pouvait être orthographié accidentellement *e* par un scribe distrait.

En outre, la transformation d'*äę* en *ę* a pu s'opérer sporadiquement, d'une manière irrégulière et inconstante dans le parler local ou individuel. Il est donc possible qu'à une époque où l'on trouvait déjà *e* çà et là dans les inscriptions, la diphtongue ait encore subsisté assez généralement dans la langue. La réduction d'*ae* à *e* ne s'est pas faite en une fois. Varron (LL. VII. 96) nous apprend que déjà, en son temps, on entendait *Mesius*, *edus* dans les campagnes. Lucilius parle d'un préteur qui affectait de s'appeler *Cecilius*. Il y a même certains mots latins où l'*ē* s'est introduit

à la place de l'ancienne orthographe *ae*. Toutefois, contrairement à l'opinion de Hammer (op. cit. p. 10) et de Lindsay (p. 42), je crois que l'*ē* pour *ae* remontant à cette époque avait non pas le timbre de l'ę mais celui de l'ẹ latin ; car les langues romanes rendent cet *ē* par ẹ dans des mots dont le rapport avec les choses de la campagne dénote avec évidence l'origine rustique ; p. ex. esp. *seto*, port. *sebe* de *sēptum*, *sēpem* pour *saeptum*, *saepem* (= *saequēs* de *saikv*. Wharton 89.) qui eussent donné *sieto*, *siebe*. De même, toutes les langues romanes ont ẹ dans *fēnum* (fr. *foin*, prov. *fen*, esp. *heno*, port. *feno*) sauf l'italien qui a *fieno* remontant à *faenum* (1).

L'orthographe latine flotta toujours entre *ae* et *e* dans un certain nombre de mots (*paelex*, *pedicare*, *gaerum*, *maeno*, etc. Cf. Georges. s. v.).

Il résulte de ces diverses considérations que l'histoire de la réduction de la diphtongue *ae* est assez compliquée. Elle mériterait donc des recherches plus systématiques. Comme il n'entre pas dans mon rôle de traiter cette question dans l'ensemble du domaine romain, je me contenterai de l'expression de ces quelques réserves.

Transcriptions d'η par *ae*.

Aesiona = Ἡσιόνη 2223.
Aerotice 2996.
scaenicis 1663. Inscr. offic. de l'époque des Antonins.
proscaenium 181.
zesaes = ζήσῃς. IHC. 39.
Nominatif *Crysidae* 1993. (Inscr. négligée).
Trophimae 1017.
Génitif *Staiaes Ampliataes*. 4975. 60.

(1) On hésite de même dans les manuscrits entre *caepa* et *cepa*. Les langues romanes remontent toutes à *cepa*, et nous avons *cepa* en Espagne dans *Cepariae* XV. 2564, 2568.

Comme je l'ai dit ci-dessus, le principal intérêt de ce genre de transcription consiste en ce qu'il remonte à l'époque républicaine, ce qui est très instructif au point de vue de la prononciation d'*ae*. Il est, en effet, impossible qu'on ait rendu l'η par une diphtongue qui aurait eu le son de l'*ai*, *ei* allemand. Il faut que *ae* ait eu un son assez voisin de l'*e* long ouvert ; mais comme je viens de le faire remarquer, il n'est pas nécessaire pour cela que *ae* = ę̄. Il suffit que *ae* ait été plus proche de l'ę̄ que ne l'était l'ę latin, car ces transcriptions ne sont évidemment que des graphies approximatives. Cette transcription est aussi intéressante pour la prononciation de l'η. Nous voyons avec évidence que vers le début de notre ère, η avait encore un son ouvert bien caractérisé. Il est curieux de constater encore la transcription *ae* pour η à l'époque chrétienne, sans qu'il faille cependant attacher à ce fait trop d'importance, car la prononciation d'ę̄ pour l'η a pu se maintenir assez longtemps dans le grec soigné, alors que le peuple prononçait déjà *i*.

ai POUR *ae*.

Naivi 4970. 342 (Tarraco).
Aimilius 4963. 9 (Corduba).
Maicia 6257. 4, 3439 (Carthago nova).
Cinnai 1343 (an. p. C. 5) (Lacilbula).
Flavinai 399. Exemple fort douteux.
Sergiai Caesulai 3688 (Peut-être I est-il un E mal dessiné).
Corsyaninai 3903 (Saguntum).
Herai 4970, 224 (Tarraco).
Furiai, *Secundai* 3468 (Carthago nova).
Mailo 402, *Maeilo* 453, *Melo*, *Melia* 169, 878, 2496, 3766, 3013. (Probablement nom barbare lusitanien).

Juliai, Marcellai 5251. Cas douteux parce que le lapicide a mal tracé l'E et le T (VIGIIVS = Vegetus).

ai est l'ancienne forme d'*ae*. Elle a été en usage dans les inscriptions jusqu'au milieu du 2[e] siècle avant notre ère, et par une affectation d'archaïsme, elle a reparu dans des textes du bas empire.

En Espagne, on constate cette orthographe dans les villes les plus anciennement romanisées : Tarragone, Carthagène, Sagonte, Cordoue, et, somme toute, elle s'est maintenue plus tardivement en Espagne qu'en Italie puisqu'on la trouve encore en l'an 5 de notre ère à Lacilbula en Bétique. Ce serait là un archaïsme de la langue d'Espagne. Quant aux exemples d'*ai* à une époque plus récente, ils sont fort rares et n'ont rien de commun avec la manie archaïsante qui se produisit en Italie, sous l'empire. Ce sont des *ae* dont l'*e* a été mal formé. Aussi Hübner corrige-t-il souvent avec raison AI en AE.

La graphie *aei*.

Cette orthographe, qui pourrait bien marquer l'étape intermédiaire entre *ai* et *ae* ou quelque prononciation dialectale de la diphtongue *ai*, se rencontre dans quelques inscriptions du pays marse et de la campagne latine (Mohl. Chron. 115 : *conquaesivi*, *Caeicilio*, *queistores*, etc.). Elle a été en usage à la fin du second siècle avant J.-C. Nous la trouvons en Espagne dans deux inscriptions archaïques appartenant environ à cette époque. L'une est à Carthagène (3433) datant de l'an 100 avant J.-C. : « *Marcus Caeicius Numerii Gaii libertus* », inscription qui renferme encore une autre graphie éphémère de la langue

du Latium : C'est le nominatif pluriel *magistris* pour *magistri*.

L'autre exemple d'*aei* est aux Baléares : *Caeicilius* 3676 (= CIL 1. 547).

Je signale encore que, sur un vase d'Emporiae, 6257. 217, il semble qu'on doive lire *Volasennaei* bien que Hübner lise *Volasennae*.

Dans les noms propres de Lusitanie, on trouve aussi, d'aventure, la graphie *aei*, peut-être pour rendre un son indigène. On a p. ex. *Maeilo* 453 et *Caeilobrigenses* 416.

Diphtongues *ai*, *aei* barbares.

Dans les noms des indigènes, on rencontre diverses diphtongues et triphtongues qui étaient exposées à venir se confondre avec l'*ae* latin. C'est tout d'abord *ai*, diphtongue fréquente dans les noms celtes, plus commune encore dans ceux de la Lusitanie (453, 454, 632, 660, 847, 912, 2543, 2567 etc., etc.) et qui d'ailleurs, appartient également aux idiomes pyrénéens où elle alterne avec *ei* et *ae* sur les inscriptions latines (Holder I. 63). Dans les inscriptions lusitaniennes composées dans le dialecte indigène, on trouve *ai* (*Praisom*) *ae* (*Teucae*) *eai* (*Crougeai*, *magreaico*, *Caeilobricoi*). *eai*, *aie* se rencontre aussi dans le texte en caractères ibériques de Castellon : *aurinkiceai*, *arthiceaie*, *ilcepuraies*, etc.

Les Romains rendirent toutes ces diphtongues par *ae* comme ils l'ont fait pour *ai* celtique (Cf. Windisch, Grund. Rom. Ph. I. p. 302, 303). Cet *ae* d'origine barbare passe comme *ae* latin à *e*, au second siècle. C'est ainsi que le nom des *Callaici* latinisé en *Callaeci*, *Gallaeci* apparait sous les formes *Galleco* 2555, *Calleci* 2551, *Gallecorum* 2552.

Cette assimilation complète de l'*ai* des idiomes barbares à l'*ae* latin tend à prouver qu'aux premiers temps de la romanisation, *ae* avait encore la valeur d'une diphtongue, puisque le premier phonème s'est si naturellement confondu avec le second.

On rencontre assez souvent dans les noms barbares des génitifs en *ai* : *Cloutai* 2545, 2657, *Agenai* 822, *Carai* 5032, *Corai* 861 etc. Il n'y a pas là de diphtongue. Cet *-ai* (= a + ɪ en 2 syllabes) est le génitif d'*-aius*, suffixe fréquent dans les noms hispaniques. *Tritaius*, *Turaius*, *Dutaius*, *Pintaius*, *Mantaius*, *Dunaius*, etc.) Ce suffixe ne peut guère être séparé du suffixe celtique *-aius*, formant des noms familiers (Holder. I. 72) et des noms de divinité (*Annaios*, *Bedaios* en Pannonie). Ce génitif en *-ai* dans les thèmes en *-aio* est tout à fait analogue au génitif en *-eī* des thèmes latins et celtiques en *-eio* (p. ex. *Segei* de *Segeius*).

§ 15. — *La diphtongue* oe.

oe, comme nous l'enseignent toutes les langues romanes est devenu ę comme l'*ē*. Le nombre des mots où se trouve cette diphtongue, étant très restreint, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous n'ayons que peu d'exemples d'*e* pour *oe*. Nous en avons un très ancien. Il est de la 2[de] moitié du I[er] siècle *ceperint* 1964. IV. 27, *cepissent* 1964. I. 26, sur la loi de Malaga et de Salpensa, à moins qu'on n'ait là qu'une simple distraction de lapicide.

On trouve encore *amena* 5570.

A l'époque chrétienne, on a un peu plus d'exemples mais, évidemment, ils n'offrent que bien peu d'intérêt.

ceptum IHC. 1'.
cetibus ib. 158.

cenobium ib. 86. 156.
fedus ib. 385.
obedi ib. 169

A cette époque, on hésitait aussi dans l'orthographe entre *oe* et *ae*. On trouve *oe* pour *ae* dans

coelum IHC. 125.
poenitentia IHC. 33, 43.

Au lieu de *oe* rendant l'οι grec, on a *i* dans *Pimenius* (= Ποιμήνιος) IHC. 80, 85, 88, 89, 111, graphie que la forme πυμην IHC. 370 explique assez bien (Cf. Blass. p. 70).

(*A continuer.*) A. Carnoy.

Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques.

I. Sarvadarçanasaṁgraha (Suite).

Toute existence est douloureuse : les Tīrthakaras[48] en 13. 20
sont unanimement convaincus puisqu'ils cherchent à mettre fin à la transmigration, puisqu'ils s'appliquent aux moyens qui peuvent y mettre fin.

Il faut donc méditer : « Tout est douloureux, douloureux ! »

Si vous pensez : « pour répondre à la question : comme quoi ?, il faut indiquer un exemple. » — Nous répondrons : non, parce qu'il est impossible d'indiquer [un exemple] ; car « ceci n'est pas semblable à cela[49] », par suite de

(48) A proprement parler, les « Sauveurs » ; ceux qui trouvent un gué pour aller de l'autre côté de l'océan des existences. — Voyez la définition du mokṣa attribuée aux Mādhyamikas, *Sarvadarç.* 116. $_{15}$. Cf. *S. pr. bh.* ad I. 7, *Sāṁkhyas. v.* V, 77, 78 — et *Madh. vṛtti*, chap. XXIV.

Cf. *Nyāyavārt.* (87, $_{10}$) : « sarvaṁ svarūpato duḥkham iti ke cit... »

(49) Cette phrase n'est pas sans obscurité. — « It is impossible to say that this is like that » (Gough) ; mais nous avons : « *nait*ena sadṛçam aparam iti vaktum açakyatvāt ». — Le mot dṛṣṭāntasya, que nous suppléons, est trop nécessaire [tasya a pu choir devant svalakṣaṇānām ou devant vaktum ? ?], et il faut peut-être entendre : « il est impossible de dire que ceci n'est pas semblable à cela ». [Les bouddhistes admettent le sādṛçya et nient le sāmānya, *Sāṁkhyas.* V. 94, 95., *Bodhic.* IX. 68 ; mais cf. *ibid* 369, 4] ; mais ceci entraine la correction : sālakṣaṇyābhāvāt : autant vaut suivre M. Gough : « °abhāvād etena.... » — Voyez *Atmatattvav.* cité note 47.

Aussi bien est-il plus simple d'admettre qu'une glose marginale (« na,

l'absence de communauté de nature, en tant que momentanés, des « individus » [*svalakṣaṇas*], des kṣaṇas [50] ».

Il faut donc méditer : « Individuel, individuel ! »

De même il faut méditer : « Vide, vide ! ». — Car une négation déterminée [51] nous est acquise : « l'argent, etc., qui est vu par moi, soit en rêve, soit à l'état de veille [52], comme existant devant moi, n'existe pas [53] » ; [— et de cette négation restreinte nous passerons logiquement à la

tena.... açakyatvāt) a été interpolée dans notre texte — (*Advaitasiddhi*, 85, $_{18}$). »

Kṣaṇikatayā = being momentary, « parce qu'ils sont momentanés » ou : « en tant que momentanés ». — Voyez *Nyāyabinduṭ*. 74. $_{16}$.

(50) Cf. note 20. — *Nyāyabindu*, 103, $_{10}$: « tasya [pratyakṣasya] viṣayaḥ *svalakṣaṇam* ; yasyārthasya saṁnidhānāsaṁnidhānābhyāṁ jñānapratibhāsabhedas, tat svalakṣaṇam ; tad eva paramārthasat, arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ ; anyat sāmānyalakṣaṇam ». — Tīkā (15, $_{19}$) : « svam asādhāraṇaṁ lakṣaṇaṁ tattvaṁ svalakṣaṇam ;..... pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyaḥ ; adhyavaseyas tu pratyakṣabalotpannena niçcayena saṁtāna eva. »

Concluons : kṣaṇānām = svalakṣaṇānām. Cf. *Tātp*. IV, 1, 33 : « ayam apy anya ekānto bauddhānāṁ : sarvaṁ pṛthak ; kasmāt, bhāvalakṣaṇapṛthaktvāt ».

(51) ..iti viçiṣṭaniṣedhasya... Cf. *Nyāyavārt*. 341, $_{10}$. viçeṣa°, sāmānyapratiṣedha.

(52) Pendant le rêve, il n'y a pas d'objet ; à l'état de veille, on prend du nacre pour de l'argent.

(53) C'est l'exemple classique d'*adhyāsa*. Voyez Çaṁkara p. 9. *Bhām*. 13, $_{6}$-18, $_{21}$, *Tātp*. 54, 410. $_{9}$. — Le raisonnement des vijñānavādins se développe avec beaucoup de netteté : la négation, dans la phrase « nedaṁ rajatam » ne porte que sur l'idaṁtā : « rajatasya dharmiṇo bādhe hi, rajataṁ tasya ca dharma idaṁtā bādhite bhavetām : tad varam idamtāivāsya dharmo bādhyatāṁ, na punā rajatam api dharmi..... iti jñānākārasya bahiradhyāsaḥ sidhyati (*Bhām*. 13, $_{17}$) — La troisième définition de Çaṁkara est, d'après Anandagiri, celle des mādhyamikas et d'une branche des anyathākhyātivādins. (An.giri, 9, $_{11-14}$) ; elle est discutée *Bhām* 15, $_{24}$-18, $_{6}$.

idaṁtāyā adhiṣṭhāna, cf. An.giri 554,4 : « idaṁtāspadam .. bāhyaṁ vastu.... » *Bhām*. 13, $_{26}$: idaṁkārāspadaṁ rajatam āvedayati na tv āntaram ». Cf. *Kalpataru* (ad Bhām.) ; *Vivaraṇapr*. 41, $_{12}$; 31, $_{24}$ — *Atmatattvav*. 85, $_{15}$, 90. — *Saṁkhyas*. V. 52.

négation générale ou absolue]. Si ce qui est vu existait, existeraient et l'acte de vision caractérisé par le dṛṣṭa, et le fondement objectif de l'idée de « idam », et la qualité d'être argent attribuée à cet objet, et le rapport d'inhérence, etc., entre l'objet et la qualité : or personne, [parmi nous, bouddhistes], ne le soutient, et l'on ne peut admettre un diagnostic mal digéré [54] (« faites cuire une demi-poule : l'autre moitié vous pondra des œufs ! » : c'est pur nonsens). Par conséquent, si un ou plusieurs de ces termes : ce qui est attribué à l'objet, l'objet, leur rapport, l'acte et l'agent de la perception visuelle, est ou sont inexistants, le tout tombant dans le domaine de la négation est nécessairement inexistant.

Les Mādhyamikas, d'éminente sagesse, expliquent ainsi que l'enseignement de Bhagavat a pour point d'aboutissement la *sarvaçūnyatā* [55], et cela par une méthode qui progresse à la manière d'un mendiant, en mettant successivement terme aux erreurs de la permanence, de la nondouleur, de l'universel [56], de la réalité, au moyen de l'exposition 1° du kṣaṇabhaṅga, [2° du duḥkha, 3° du svalakṣaṇa, 4° du çūnyatva] [57].

(54) na cārdhajaratīyam ucitam Gough : « nor is a semi-effete existence admissible », P. W. (K. F.) : Inconsequenz in der Argumentation. — Çamk. 117, $_{11}$, 173, $_{12}$ (An.giri l. $_{11}$); Banerjea ad I, 1, $_{19}$; Deussen, *Vedānta*, notes 26, 72 (Govinda), « als wenn man sein Futter nur halb verdaute ».

Cf. Col. Jacob, *Laukikanyaya* p. 6 (Communiqué par M. Bendall.).

(55) Absolue vacuité : néant du moi et du non-moi.

(56) Ex conj. : anugata[tva]-sarvasatyatva° ; ce dernier terme s'opposant à sarvaçūnyatā, le précédent à svalakṣaṇa....

Cf. *Advaitabr.* 68, $_{8}$ et 69, $_{14}$ et suiv.

(57) «.. iti bhagavatopadiṣṭe..... sarvaçūnyatāyām eva paryavasānam ». Il est difficile d'admettre avec M. Gough que Bhagavat ait, d'après notre auteur, exposé l'argumentation : « adhyasta°.... balād āpated iti ». Le mot « tasmāt » s'y oppose.

Avouons que tout ce passage serait plus net si la phrase : « iti bha-

14. 14 Par conséquent : « La nature des choses [tat-tva], c'est le vide, dépouillé des quatre alternatives, être, non-être, être et non-être, ni être ni non-être [58] ». — En effet : « si la nature propre de la cruche est l'existence [59], à quoi bon l'activité du potier ? » ; même objection, si sa nature propre est la non-existence. Il est dit :

« Ce qui existe, l'éther, etc., n'a que faire d'une cause [60] ; et la cause d'une chose qui n'existe pas, fleur du ciel, etc., est impossible ».

Quant aux deux autres hypothèses, étant contradictoires, elles ne tiennent pas. Ceci a été dit par Bhagavat dans le Laṅkāvatāra [61] :

gavatopadiṣṭe... » suivait immédiatement le : « Çunyaṁ çūnyam ity api bhāvanīyam ». La discussion de l'*adhyasa* se placerait très bien après paryavasānam, avant : « atas tattvam.... »

Sarvaçūnyatā = parinirvāṇa, cf. n. 65.

(58) Voyez *Sāṁkhyas*. I. 44 : çūnyaṁ tattvam, la stance *S. pr. bh.* 17, $_{11}$ et 127, $_{29}$, et *Bodhic.ṭ.* 243, $_{1}$:

> na san nāsan na sadasan na cāpy anubhayātmakam /
> catuḥkoṭivinirmuktaṁ tattvaṁ mādhyamikā viduḥ //

stance attribuée à Saraha dans *Subhāṣitasaṁgraha* (Ms. de M. Bendall, 17, $_{2}$), et reproduite avec variante dans *Sarvasiddhantasaṁgraha*, III, $_{7}$, (Ms. India Office 2242. — Communiqué par M. F. W. Thomas). — Voyez *Mādh. sūtras* I. 7, et *Brahmajālas*. II, 27.

Cp. *Advaitabr*. 102-106.

(59) Cp. *Tātp*. IV, 1, 37 : « svabhāvo dharmo dravyādīnāṁ sadādiḥ ; atha vā svabhāvaḥ svarūpaṁ bhāvānām... » ; *Sāṁkhyas. v.*, I, 114 : asadekasvabhāva.

On sait que l'école attribue souvent aux bouddhistes la théorie : « asataḥ saj jāyate ». Cette théorie est réfutée, *Sarvadarç*. 149, $_{19}$, au moyen de l'argument même des Mādhyamikas.

(60) Cf. *Madh. vṛtti*, chap. VIII. — vyoman = ākāça, voyez Wass. *Buddh*. 293, note (vyoman = nam-mkha).

(61) Edit. de la Buddh. T. S., 116, $_{10}$; cp. l'explication p. 115 : « yasmān mahāmate svabuddhyā vicāryamāṇāḥ svasāmānyalakṣaṇā bhāvā nāvadhāryante, tena ucyante niḥsvabhāvā sarvadharmā ». — Cf. p. 130.

La citation du Laṅkāvatāra, *Madh. vṛtti* p. 185, $_{7}$ (ad XXIV, 18) n'est

« Si on analyse rationnellement les choses, on reconnait qu'elles n'ont pas de nature propre : c'est pour cela qu'elles sont déclarées inexprimables et sans nature propre ».

Et encore :

« Cette vérité s'impose que proclament les sages : de quelque manière que les choses soient conçues,[existantes, non-existantes, etc.], elles apparaissent comme impossibles ». [62]

En d'autres termes : aucune des [quatre] alternatives ne convient aux choses.

Il n'en est pas de l'ensemble des choses comme des visions d'un rêve : le *dṛṣṭārthavyavahāra* est admissible au point de vue de la vérité relative [63].

Aussi est-il dit :

« Un religieux, un amoureux, un chien ont trois idées

pas sans intérêt : « svabhāvānutpattiṁ saṁdhāya mahāmate sarvadharmāḥ çūnyā iti mayā deçitā iti ». Et ailleurs (94, 8) la même formule avec la variante : « anutpannā ity uktā iti ».

(62) Stance citée *Bhām.* II, 2, 31 (p. 383, 7), avec variante :
... tasmād vicārāsahatvam evāstu tattvaṁ vastūnām. — yathāhuḥ (a) :

idaṁ vastu. ...
yathā yathārthāç cintyante *viviçyante* tathā tathā / / iti.

na kvacid api pakṣe vyavatiṣṭhanta, ity arthaḥ.

(63) Ex. conj. : dṛṣṭārthavyavahāraç ca na svapnavyavahāravat [na] saṁvṛtyā saṁgacchate ..

La double négation est justifiée par *Bodhic. ṭ.* IX. 26 (p. 267 *ad finem*). Cp. d'ailleurs *Bhām.* (p. 383, 17) : « yady ucyeta : tāttvikaṁ prāmāṇyaṁ pramāṇānām anena vicāreṇa vyudasyate, na sāṁvyavahārikaṁ ; tathā ca bhinnaviṣayatvān na sarvapramāṇapratiṣedha » iti...

Pārthasārathimiçra ad *Çlokavārt.* (p. 218) cite la stance *Mādh. sūtras*, XXIV, 8 : « çākyaḥ prāhuḥ : dve satye samupāçritya buddhānāṁ dharmadeçanā / loke [*sic*] saṁvṛtisatyaṁ ca satyaṁ ca paramārthataḥ ». — Voyez *Bodhic.ṭ.* 243, 27.

(a) La demie stance citée *Bhamati*, 361, 3, avec cette mention : āhuh, est mise dans la bouche de Bhagavat, *Bodhic.t.* 251, 28.

différentes d'un même corps de femme : c'est une carcasse, c'est une amante, c'est une proie [64] ».

— Quand par la force de la quadruple méditation toutes les impressions seront détruites, le nirvāṇa complet, qui est le vide, sera institué : notre but est atteint et le maitre n'a plus rien à nous enseigner [65] ».

15. 10 Mais les disciples ont un double devoir : le *yoga* ou

(64) Cité *Subhāṣitāv.* 3391 (.. māṁsam iti tisro viḍambanāḥ), et *Sarvasiddhāntas.* IV (Yogācārapakṣa), 7 (.. bhakṣyam...).

Il résulte aussi du *Çlokavārt.* p. 330 que cet exemple est allégué par les Vijñānavādins : or ce sont les Mādhyamikas qui ont ici la parole.

Notre stance vise peut-être une doctrine importante résumée par Çāntideva (*Bodhic.* IX, 6, 7, 8) et plus nettement exposée par son commentateur Prajñākaramati.

Au point de vue de la vérité vraie (tattva, paramārthasatya), la femme n'existe pas. Pour le yogin (yogivyavahārasatya), elle est un objet d'horreur (« açuci » iti striyāḥ kāminyā nirūpaṇe.. p. 253, 9) ; pour le monde (lokavyavahāra), elle est « çuci » « kamanīya » ; [pour le chien elle est « bhakṣya »].

De même que l'opinion du yogin n'est pas infirmée par celle du monde (lokapratītibādhita), de même que le yogin est « tattvadarçin » si on le compare à l'homme vulgaire, — de même celui qui possède la vérité vraie et n'admet pas même le « kṣaṇikatvādi » des saṁskāras (c'est-à-dire le mādhyamika) ne peut être « bādhita » par l'opinion du yogin.

Inversement, « Bouddha n'est pas en contradiction avec le monde », le yogin a raison de considérer la femme comme « anitya » et « açuci » ; l'amoureux n'a pas tort (les tantras le prouvent, hélas, suffisamment !) et le chien non plus.

Il en est autrement quand on prend le mirage pour de l'eau, etc. : car le mirage (comme la corne du lièvre etc., etc.) est dépouillé de tout « arthakriyāsāmarthya » ; il n'existe ni paramārthataḥ, ni vyavahārataḥ.

L'exemple des pretas, (pour qui l'eau est du sang), familier aux Vijñānavādins (WASS, p. 308), donne lieu à de curieuses observations, voyez *Tātp.* (IV, 2, 35) 468, 3.

(65) Cp. *Advaitabr.* 68, 10 : « ye tu prakṛṣṭamatayas, tebhyaḥ sākṣād eva çūnyatātattvaṁ pratipādyate, iti kim anupapannam. »

parinirvāṇa ? — Cf. *Atmatattvav.* 61, 11 : « astu tarhi çūnyataiva paramaṁ nirvāṇam iti cen, na..... » Voyez le curieux passage *Sarvadarç.* 116, 15 : ātmocchedo mokṣa iti mādhyamikamate... — Cf. *Sāṁkhyas. v.* V, 77-78 ; *S. pr. bh.* ad I, 7.

recherche critique [66] en vue de connaître le sens qu'on ne connaît pas, et l'*ācāra* ou adhésion au sens enseigné par le maître [67]. Supérieurs par l'adhésion à la parole du maître, inférieurs parce qu'ils s'abstiennent de recherche critique, les philosophes [dont il a été parlé] sont connus sous le nom de « Mādhyamikas [68] ».

La deuxième école est celle des « Yogācāras ». Ils adhèrent à la quadruple méditation enseignée par le maître et à la vacuité des [phénomènes] externes, mais ils pratiquent la recherche critique et se demandent : « Dans quel sens la vacuité des [phénomènes] internes a-t-elle été admise [par Bhagavat] ? » [69] — Et voici leur argumentation.

Il faut tout d'abord admettre le *svasaṁvedana* (conscience de soi) [70], — ou conclure à l'universelle cécité [71]. Dharmakīrti a dit :

« Si l'aperception n'est pas évidente, elle ne peut pas rendre visibles les choses extérieures [72] ».

(66) paryanuyoga : cf. *Nyāyakoça* : dūṣaṇārthaṁ jijñāsā.

(67) Définition reproduite dans *Nyāyak*.

(68) Cp. *Brahmavidyābh.* cité par Thibaut, *Ved. Sūtras*, I, 401. — Cette étymologie n'a, à ma connaissance, aucun fondement dans les sources bouddhiques. — Les yogācāras prétendent, comme les mādhyamikas, suivre la « madhyamā pratipad ».

(69) La réponse est évidemment : « au point de vue de la vérité relative ». La discussion porte sur l'intention du maître, voyez Çaṁkara (II, 2, 28) ; *Bhāmatī*, 370, $_{7}$: « bāhyārthavādibhyo vijñānamātravādināṁ sugatābhipreyatayā viçeṣam āha.... » — Voyez, note 157, la stance extraite du *Bodhicittavivaraṇa*.

(70) = svasaṁvedana = svasaṁvitti. Cf. *Madh. vṛtti* (fol. 17ᵇ, *in fine*, p. 16, $_{25}$), *Bodhic.* IX, 15 et suiv.

(71) Voyez *Brahmavidyābh.* loc. cit. — cp. *S. pr. bh.*, 62, $_{22}$.

(72) Cité *Bhāmatī*, 379, $_{12}$. avec la mention : « yathāhuḥ ». — (Cp. *Tātp.* 466, $_{22}$: yadi vaiṣā na prakāçeta, nārthā api prakāçeran ; tatprakāçādhīnaprakāçā hi te ... ; jñānaprakāçādhīnaprakāçāç ca viṣayāḥ ..) ; visé dans *Ātmatattvav.* 86, $_{20}$: ... svapratyakṣasyopalambhasya cārthadṛṣṭiḥ prasidhyati.

15. 19 L'objet de la connaissance ne peut être externe, en vertu du dilemme : la chose [extérieure] qui est, [dites-vous], objet de la connaissance, est produite ou non-produite [73] ; la première hypothèse tombe, car ce qui est produit ne demeure pas ; la seconde aussi, car ce qui n'est pas produit n'existe pas.

Direz-vous : « C'est quand elle est passée que la chose devient objet de la connaissance ; — parce qu'elle engendre la connaissance » ? C'est parler comme un enfant, car 1° cette explication est contredite par le fait que nous avons conscience de l'actualité [de l'objet de la connaissance], et 2° elle entraine la perceptibilité des sens et [des autres facteurs de la connaissance] [74].

Autre objection : la chose [extérieure], objet de la connaissance, est-elle « atome » ou « unité formée de parties » ? La seconde hypothèse ne tient pas, car on réfutera la notion d' « avayavin » par le dilemme : kṛtsnaikadeça... [75],

Cité *Çlokavart*. 276. $_4$: « na hy agṛhītaṁ prakāçakaṁ prakāçyaṁ prakāçayati dīpaprabhāvad iti. — tad āhuḥ :... »

Kalpataru 296. $_5$: « yady apratyakṣa u[pa]lambhaḥ syāt tarhi cakṣuṣa iva tasyārthadṛṣṭir ajanyā syāt sā ca na sidhyati.... » — « jñānapratyakṣataiva arthapratyakṣatā » (*Bham.*).

(73) artho jñānagrāhyo..... Presque textuellement *Kandalī*, 122, $_{23}$: « tathā hy artho jñānagrāhyo *bhavann* utpanno.... »

(74) Voyez *Tatp.* 462, $_{23}$ (IV, 2, $_{33}$) : « na cidvyatirekiṇo viṣayāḥ, grāhyatvād, vedanāvat ;... ata eva na kāraṇatvena viṣayabhāvaḥ : api ca cakṣurādayo 'pi vijñānasya kāraṇam iti viṣayā ... prasajyeran ; vartamānābhāsi ca vijñānaṁ na bhavet ».

Nous ne connaissons que par le titre les traités vijñānavādins où cette doctrine est défendue, par exemple la *Vijñānamātratāsiddhi* (Tandjour Mdo CXI, foll. 335-8.

(75) Cp. *Bodhic.ṭ* IX. 81, 82 : « sarvāvayaveṣu vartamāno 'yam [avayavī] ekadeçena vartate yugapat sarvātmanā vā ».

Voyez aussi *Ātmatattvav*. 77. $_{12}$: « .... saṁsṛjyamānaḥ paramāṇuḥ pratyekam kim ekadeçena saṁyujyate kārtsnyena vā.. » ; 78. $_6$.. « kutaḥ kṛtsnaikadeçavikalpotthāpanam ? » ; *Bodhic.ṭ.*, IX, 87, 95 ; et la note 77.

Voyez *Nyāyas*. IV, 2, 6 et suiv., II, 1, 30 et suiv., et les comm.

et [par d'autres arguments] ; la première ne tient pas, car 1° l'atome est suprasensible, et 2° il y a contradiction dans la supposition du contact simultané [d'une unité] avec une sextuplicité [76] ; — comme il est dit :

« L'atome est composé de six parties s'il est uni en même temps avec une sextuplicité ; si ces [six parties] sont en un même lieu, le corps étendu n'a que la dimension d'un atome [77] ».

(*Vart.* 216. 1 : « nāvayavina upalabdhir yuktā ; kasmāt ? vikalpānupapatteḥ.... » ; Çaṁkara ad II, 2, 28 (p. 550, 1 : « nāpi tat[= paramāṇu]samūhāḥ stambhādayaḥ ; teṣāṁ paramāṇubhyo 'nyatvānanyatvābhyāṁ nirūpayitum açakyatvāt ») ; An.giri, in loc ; *Bhām.* 371, 14-373, 2 ; *Sāṁkhyas.* v. (I, 42) : « nanu nāsty eva bāhyo 'rthaḥ, avayavātiriktasyāvayavino 'bhāvāt.. » ; *S. pr. bh.*, 35, 26, 58, 20. — *Advaitabr.* 100, 10

Çlokavārt. p. 221 : « ... avayavino 'vayavavyatirekeṇānupalabdheḥ paramāṇūnāṁ cātīndriyatvān na bāhyaṁ vastu saṁbhavati ». — L'atīndriyatva des atomes, *ibid.* 402 et suiv..

(76) En d'autres termes : « le concept d'atome est absurde » (Cf. *Bodhic.* IX. 87).

(77) Cette stance, attribuée à l'ācārya [Nāgārjuna ?] est citée *Bodhic.ṭ.* 324. 25, avec la variante : ṣaṇṇāṁ samānadeçatvāt », de même *Nyāyavārt.* IV, 2, 24 ; *Tātp.* 459. 25.

Plus notables les lectures du *Sarvasiddhāntas.* III, 12-13 : saṭkoṇāyugapadyogāt...... / ..... °deçatve kiṁ na syād aṇumātrakam. — Cf. *ibid.* V, 4, VI, 2 et suiv.

D'après les explications de la *Bodhic.ṭ.*, il faut traduire : « il y a contradiction dans le contact simultané [d'un atome] avec six [atomes] ; il a été dit : L'atome est composé de six parties s'il entre en contact avec six atomes .... ». De même *Kandalī* 43. 18 où l'objection est réfutée.

Mais Wass. p. 303 : (d'après le « *Siddhānta* ») : « Wenn man (wie die Sautrāntikas) die monade als eine verbindung von sechs (Seiten) betrachtet, dies bei alle denn bedeutet das sie aus Theilen besteht [cf. p. 269] ; wenn man aber alle sechs als etwas einiges nimmt (wie die Vaibhāṣikas), dann muss man auch eine Kugel als Monade betrachten. »

Voyez *Atmatattvav.* 78, 21, où est discutée la formule « ṣaṭkena yugapadyogād » [digdeçabheda = digvibhāga de *Bodhic.* IX, 87] ; Garbe, *S.-ph.* 238, n. = référence à Çaṁkara, ad II, 2, 12 : « saṁyogaç cāṇor aṇvantareṇa sarvātmanā vā syād ekadeçena vā ;.... ekadeçena cet, sāvayavatvaprasaṅgaḥ » (516. 14) ; cf. *Tātp.* 460. 17 (vise les Çūnyatāvādins) : « tena yad ucyate prasaṅgasādhanaṁ paraiḥ : yan niravayavaṁ, tan na ṣaṭkena saṁyuktam, — yathā vijñānaṁ, — tathā ca paramāṇur iti. »

Par conséquent : l'intelligence, en l'absence de tout objet de connaissance distinct d'elle-même, étant elle-même son objet, par elle-même s'éclaire elle-même, comme une lampe [78].

La démonstration est faite. Il a été dit [par Dharmakīrti] :

« Le perceptible n'est pas autre chose que l'intelligence [79], la perception n'est pas autre chose que l'intelligence ; il n'y a ni objet, ni sujet de la connaissance : il n'y a que l'intelligence qui brille par elle-même ».

16. 11 Mais s'il nous faut établir par un raisonnement direct l'identité de l'objet et du sujet, nous dirons : « Ce qui est perçu par une perception [80] n'est pas distinct de cette

(78) Ex conj. : pradīpavat.

La comparaison de la lampe est bien connue : Voyez Çaṁkara, 556, $_5$: « prakāçātmakatvāt prādīpavat svayam evānubhūyate » ; *Bodhic.ṭ.* IX, 17 et suiv. (not. 18 citation de l'*Aryaratnakūṭa*, cf. *Madh. vṛtti*) ; Wass. 332 ; — L'argumentation des Mādhyamikas contre cette thèse du svasaṁvedana (svātmani vṛttivirodhāt..... le doigt ne se touche pas lui-même.., l'épée ne se coupe pas elle-même..) est pour l'essentiel reproduite *Tātp.* IV, 2, 35 (466. $_{19}$) : « yathāṅgulyagraṁ na tenaivāṅgulyagreṇa spṛçyate (cp. *Bodhic.* loc. cit.], evaṁ jñānaṁ na tenaiva jñānena grahītuṁ çakyate » ; et *Bhām.* 379, $_3$: « no khalu chidā chidyate, kiṁ tu dāru.. ».

(79) = Pramāṇaviniçcaya, (Tandjour, Mdo, XCV) fol. 272b $_5$:

Blo-yis ñams-myoṅ-bya gżan med,
de-yi myoṅ-ba gżan yod min ;
gzuṅ daṅ hdzin-pa med-pai-phyir, (= °abhāvāt)
de ni de-ltar raṅ-ñid bsal.

Le traité le plus complet sur les Vijñānavādins parait être le *Nyāyaratnākara* ad *Çlokavart*, qui cite notre stance [tathāhuḥ] p. 275. Les chapitres intitulé « nirālambanavāda » (p. 217-267) « çūnyavāda » p. 268 341) sont consacrés au « bāhyaçūnyavāda » ; voyez p. 344.

Anya avec l'instr. (cf. P. W. s. voc.) ; on peut admettre le saṁdhi : buddhyā asti = buddhyāsti [d'après une communication de M. Speyer].

Gough : « there being no distinction between percept and percipient » (°vaidhuryāt).

(80) Comparez *Kandali* 126. $_9$: « yad vedyate yena vedanena tat tato

perception, — comme l'ātman [perçu] par la connaissance [n'est pas distinct de la connaissance] [81] ; — or le bleu et [les autres objets soi-disant externes] sont perçus par ces [perceptions] ». S'il y avait non-identité en effet, la chose ne serait pas en relation avec la [perception] [82], car il n'y aurait pas *tādātmya*, cause qui établit la relation constante, [et] la *tadutpatti* ne peut déterminer cette relation.

Et quant à cette apparition [devant la conscience] — comme distincts — de l'objet, du sujet et de la connaissance [pṛthag-avabhāsa qui vous sert de preuve], c'est [simplement] une illusion comme l'apparition d'une dualité [de lunes] là où il n'y a qu'une lune [83].

La cause de cette erreur, c'est la trace laissée par cette distinction qui n'a pas eu de commencement et se développe dans une série ininterrompue [84].

Comme le dit [Dharmakīrti].

« Du fait de leur constante co-aperception, il résulte que le bleu et l'idée de bleu sont identiques. La multiplicité, comme dans la lune qui est une, n'est aper-

na bhidyate, *yathatmā jñānasya*, vedyante *ca* nīlādayaḥ ; bhede hi *jñanenāsya vedyatvaṁ* na syāt, tādātmyasya niyamahetor abhāvāt, tadutpatter aniyāmakatvāt, anyenānyasyāsaṁbaddhasya vedyatve cātiprasaṅgād : iti bhede niyamahetoḥ saṁbandhasya vyāpakasyānupalabdhyā, bhedād vipakṣād vyāvartamānaṁ vedyatvam abhedena vyāpyate : iti hetoḥ pratibandhasiddhir iti. etenāhamityākārasyāpi jñānād abhedaḥ samarthitaḥ. yaç cāyaṁ...... bhramaḥ ; tatrāpy anādir...... ; yathoktam : « bhedaç cābhrāntivijñāne (!) dṛçyetendāv iva dvaye » iti.

(81) *S. pr. bh.* 64. 33 : « jñānasvarūpa evātmā ».

(82) bhede hi saty adhunā anenārthasya.....

(83) La valeur de cet exemple est niée par les Mādhyamikas ; Wass. *Buddh.* 323 : « Es is wahr, der Begriff von zwei Monden ist trügerisch.. ; sondern dies alles is auf einem Monde basirt ». — Cf. *Bham.* 373. 7 cité note 85.

(84) Il semble que ce passage était rythmé dans l'original.

çue que par des actes de connaissance erronée » ; [85]

et :

« Bien que le moi intellectuel soit exempt de division, il se présente à ceux dont la vue est troublée avec le caractère de multiplicité : objet, sujet, connaissance » [86].

(85) Les deux premiers pādas = *Pramāṇaviniçaya*, 274a 7 : gžan yaṅ :

Lhan-cig dmigs-pa ṅes-pai-phyir
sṅo daṅ de-blo gžan ma yin.

Pour les deux derniers, cp. *Pramāṇavārtika*, 239b 1.

Rnam-çes hkhrul-bas zla-ba-gñyis
med-par tha-dad mthoṅ-ba bžin.

Cité Anandagiri, 551. 13. *Bhāmatī* 373. 14. *Tātp.* 467. 12. *Çlokavārt.* 290. *Kandalī* 126. 15. *Advaitabr.* 98. 12.

Cp. *Vivaraṇaprameyas.* (Viz. S. S.) p. 75. 7 : « sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ / anyac cet saṁvido nīlaṁ na tad bhāseta saṁvidi // bhāsate cet kutaḥ sarvaṁ na bhāsetaikasaṁvidi / niyāmakaṁ na saṁbandhaṁ paçyāmo nīlataddhiyoḥ ». (Introduit par la formule : « nanv itthaṁ vijñānavādī manute). — Voyez Çaṁkara ad II, 2, 28 (pp. 551, 7 et 554, 5). — *Madh. vṛtti* XXII, 11 (160, 26). Cf. *Atmatattvav.* 55, 3 et suiv. — *Bhām.* 373, 7 : « yad yena saha niyatasahopalambhanaṁ, tat tato na bhidyate ; yathaikasmāc candramaso dvitīyaç candramāḥ ; niyatasahopalambhaç cārtho jñāneneti vyāpakaviruddhopalabdhiḥ. Niṣedhyo hi bhedaḥ sahopalambhāniyamena vyāpto, yathā bhinnāv açvinī nāvaçyaṁ sahopalabhyete...... »

Sur la nature de ce « sahatva », cf. note 99.

(86) = *Pramāṇavṛ.* 273b 6 :

Blo-bdag rnam-par-dbyer med kyaṅ
mthoṅ-ba phyin ci-log rnams-kyis
gzuṅ-ba hdzin-pa rig-pa rnams
thams-cad daṅ bcas bžin rtogs-hgyur.

= ... kalpyate ; — lire : tha-dad daṅ... = bhedavān

Voyez *Çlokavārt.* 272 (= jñānātmā) ; *S. pr. bh.* (I, 20), où notre stance est attribuée aux kṣaṇikavijñānātmavādins et citée avec les variantes : « abhinno' pi hi buddhyātmā viparyāsanidarçanaiḥ.... » (mais cf. trad. p. 35, n. 2) ; *Upadeçasāhasrī* (et comm. p. 309) ; *Sarvasiddh.* IV, 4 ; — *Bṛhadāraṇyakavārt.* : « viparyāsabuddhibhiḥ « [glose d'Anandajñāna : kīrtivākyam udāharati] ; enfin l'ouvrage jaina *Aṣṭasāhasrī* (mêmes lectures que *Sarvadarç.*). Ces dernières autorités d'après K. B. Pathak, dans l'élégant article : Dharmakīrti and Çaṁkarācārya (J. Bom-

Et n'allez pas objecter : « Le goût, le « vīrya », la digestion de ceux qui prennent des pilules imaginaires et des pilules réelles seraient identiques »[87] : la buddhi est en vérité exempte des modes de connaissable et de connaissant[88] ; il se fait néanmoins qu'elle se polymorphise comme objet et comme sujet, — et cela en conformité de la connaissance imparfaite de l'agent[89] ; — (de la même manière se produit chez les hommes malades des yeux la distinction entre le réseau des cheveux, etc., [qu'ils 16. 22

bay B. 48, $_{24}$; cf 49, $_{229}$). Cp. Tār. p. 200 sur l'importance des écrits de Dharmakīrti.

buddhyātmā = das intellektuelle Selbst = the soul or intellect.

Cf. *Bodhic.ṭ*, 316, $_{12}$,... ātmaviparyāsadarçanāt ; viparyāsa = saṁvṛti, avidyā, moha (ibid. 239, $_{12}$). — Voyez *Nyāyaratnākara* ad *Çlokavart.* (p. 159) : « yogācārās tu bāhyārtham apalapanto jñānasyaivānādivāsanopaplāvito nīlapītādiviṣayākāraḥ prameyaṁ, svākāraḥ pramāṇaṁ, svasaṁvittiḥ phalam iti manyante ; yathāhūḥ ; « yadābhāsaṁ prameyaṁ tat pramāṇaphalate punaḥ / grāhakākārasaṁvittyos trayaṁ nātaḥ pṛthak kṛtam ».

Voyez *Çlokavart.* 258 (Pathak, 49, $_{230}$) la citation de Dignāga : « sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhena dharmadharminyāyena, na bahiḥsattām apekṣate » ; cf. Çaṁkara 550, $_{5}$; *Tātp.* 39. $_{13}$.

(87) C'est l'objection de la *Kandalī* p. 130 : « yathoktaṁ gurubhiḥ : āçāmodakatṛptā ye ye copārjitamodakāḥ / rasavīryavipākādi teṣāṁ tulyaṁ prasajyate ». — modaka = sweet meat (Gough, Childers) ; mais voyez Suçruta, I, 1 et 40 (Hoernle, *Bibl. Indic.*, trad. p. 12) la valeur des termes rasa, vīrya (sensific powers), vipāka (digestibility).

Kalpataru 298, $_{21}$.

Cp. l'expression : « manomodakopabhogamātra » (*Nyāyavārt.* 43. $_{8}$) et *Si-do-in-dzou* (Bibl. Etudes Musée Guimet, VIII) p. 127 à propos du « manaḥsaṁcetanāhāra » : .... « en pensant à un fruit acide, on donne dans la bouche une sensation d'acidité ».

(88) Ici, comme ci-dessous, j'adopte l'interprétation de M. Gough. On peut entendre : 1° l'objet, 2° le sujet, 3° les formes intellectuelles (cp. *supra* saṁvitti) qui n'existent que par *bhrānti*, l'intelligence étant pure (çuddha, vyavadāta) de sa nature propre, mais voyez, *infra* 17, $_{8}$.

(89) Vyavahartṛparijñānānurodhena. — Garbe traduit très bien : « mensch der practischen Leben » (*S. tattvak.* ad 23 *init.*) — parijñāna est suspect ; on peut expliquer : « en conformité de l'état intellectuel... »

croient percevoir comme extérieurs] et la connaissance [de ces cheveux][90]; — [cette diathèse de la buddhi étant produite] par la vertu des impressions qui obscurcissent [la buddhi] depuis toujours. Il n'y a donc pas lieu de mettre en doute cette *vyavasthā* (diathèse) : comme le dit [Dharmakīrti] : [91]

« [Réellement] exempte des modes de connaissable et de connaissant, quand la [buddhi] se trouve disposée ainsi qu'elle est conçue par ceux qui sont illusionnés, c'est-à-dire comme de caractère multiple et présentant l'opposition des modes d'objet et de sujet, — [92] de même qu'a lieu la distinction entre les cheveux et [autres objets irréels] et la connaissance [de ces cheveux] [92], — alors on ne peut contester que la [buddhi] possède les caractères d'objet et de sujet ».

(90) Le texte est suspect : Keçondranāḍījñānabhedavat = « just as to those whose eyes are dim with some morbid affection a hair and another minute object may appear either diverse or identical. » La comparaison porte sans doute sur les lignes obscures que les malades extériorisent (keça, keçoṇḍuka) — cp. *Bodhic-ṭ* 245, 5 ; *M. Vyut.* 139, 25 ; *Madh. vṛtti*, cité note 92 ; — P. W. *s. voc.* keçoṇḍraka (?) : « ringförmige Lichterer-scheinungen vor geschlossenen Augen ».

Nous ne voyons pas que ces Keças soient réellement des nāḍīs, des vaisseaux congestionnés. Suçruta paraît muet sur ce point. — Je crois qu'il faut lire : Keçoṇḍukādijñāna°.

(91) = *Pramāṇavi.* 273a 1.

Rig-bya rig-byed rnam-pa med,
skra-sogs çes-par tha-dad bžin, (= 92-92)
gañ-thse gzuñ hdzin rnam-phye-bai
mthsan-ñid rnam-par bslad-pa can
ji-ltar hkhrul-bas mthoñ-gyur-pa
de-ltar hdi ni gžag-byas-pa
de-thse gzuñ dañ hdzin-pa-yi
mthsan-ñid-can-la rtsod-bya min.

Zes-bya-ba ni bar-skabs-kyi thsigs-su bcad-pao.

(92) Keçādi ; cp. *Madh. vṛtti* ad XVIII, 9 (p. 133, 5) : « yathā hi taimirikā vitathaṁ keçamaçakamakṣikādirūpaṁ paçyanto.... »

Vivaraṇapr. 41, 14.

La démonstration est donc faite : la buddhi apparait sous des formes multiples par la force d'impressions qui n'ont pas eu de commencement [93].

Aussi, lorsque par la force des quatre méditations accumulées toutes les impressions seront interrompues ; lorsque les obscurcissements, qui consistent dans les différentes formes d'objets prises par l'intelligence, se seront écoulés, — l'intelligence (vijñāna) surgira pure : c'est le « *mahodaya* » [94].

D'autres [bouddhistes] soutiennent : Ce que disent [les 17. 2
Vijñānavādins] : « la chose extérieure n'existe pas », est inadmissible, faute de preuve [95].

Et ne dites pas : « la simultanéité constante de l'aperception [du bleu et de l'idée du bleu] est une preuve » ; car cette simultanéité, qui d'après vous établit l'identité du connaissable et du connaissant, n'est pas une preuve [96] parce qu'est douteuse sa non-existence dans le cas de

(93) Traces de rythme ?

(94) Voyez *Kandali* 3. $_{24}$, très voisine de notre texte. — Cf. note 145 ; 117, $_{3}$ (Cowell. p. 168) : the *summum bonum* is the rising of pure intelligence on the cessation of the conscious subject.

Ceci est la thèse bien connue du *saṁkleça* et du *vyavadāna*. Voyez not. Wass., 314-5 ; *Bodhic-ṭ.* IX, 28-30, exposé et réfutation de la doctrine : « saṁkleçasyāpi praheyatayā vastutvam uktam » (270, $_{21}$), et *Bṛhadāraṇ. vārt.* cité par Pathak, J. Bombay B. XLVIII, 94. — *Sāṁkhyas. v.*, V, 77-78, (uparāga, svacchasaṁvitpravāha) ; *S. pr. bh.*, V, 77 : tasya viṣayākāratā bandhaḥ.

Comment l'*anādiviparyayavāsanā* peut être interrompue, la chose est expliquée d'après une source bouddhique, *Bhām.* 25 ; *Tātp.* 60, $_{27}$; *Kalpataru*, 21 ; *Sāṁkhyat.k.* ad 64 (Garbe, trad. p. 621 ; il faut lire : ayatnavattve'pi ; voyez Pathak, L. 343).

(95) La remarque de la *Bhāmatī*, 370, $_{22}$ est précieuse : « bāhyavādinor api vaibhāṣikasautrāntikayoḥ kālpanika eva pramāṇaphalavyavahāro 'bhimata..... » ; cf. 13, $_{11}$: « sautrāntikanaye tāvad bāhyam asti vastusat tatra jñānākārasyāropaḥ. »

(96) Voyez Çaṁkara 554, $_{7}$, Anandagiri, *in loc.* ; *Bhāmatī*, 377, $_{19}$.

non-identité [97] — « Comment ! n'est-il pas certain que, dans le cas de non-identité, cette preuve, à savoir la constance de la co-aperception, n'existe pas ? [98] » — Non, répliquons nous, car le [vi]jñāna apparait déchu de l'unité par le fait qu'il se tourne vers lui-même ; — et parce que cette concomitance constante — définie comme unité de lieu et unité de temps — n'est pas possible : car si la chose [extérieure], bleu, etc., était une forme de la connaissance, elle apparaitrait à la conscience comme : « moi », et non comme « cela », le sujet n'étant pas distinct de l'idée [99].

Mais on nous répond : « Bien qu'étant de sa nature *jñāna*, l'image intellectuelle bleue apparait, par illusion, comme séparée, comme extérieure » ; « et [c'est pour cela que] dans ce [nīlākāra] la notion de moi n'est pas imprimée » ; — comme il est dit :

« Cette partie de l'indivisible intellect qui est posée comme si elle était extérieure à l'autre partie, apparait certes comme distincte [du moi] : mais [c'est uniquement par] un effet d'imagination ». [100]

(97) saṁdigdha-vipakṣavyāvṛttikatvāt. — Gough : « ... being found in dubious and in contrary instauces » = saṁdigdhavipakṣa-avyā°.

(98) Bheda = vipakṣa — Mieux : « cette co-aperception qui nous sert de preuve ». — Gough : « Let there be a proof of this identity and let this proof be..... » = « nanv abhede.... °sādhanaṁ syāt ».

(99) Lire : « pratipattuḥ » avec *Bhāmatī*. 14, 1 : « aham iti hi tadā syāt, pratipattuḥ pratyayād avyatirekāt », et *Tātp*. 54, 7. — Cp. *Sāṁkhyas. v.* I. 42 : « tathā saty ahaṁ ghaṭa iti pratyayaḥ syāt, na tv ayaṁ ghaṭa iti. » — *Ātmatattvav*. 55, 13. : « na hi bhedāprathane sahārthaṁ tadvyāpyatāṁ ca paçyāmas... . »

(100) Cité *Çlokavārt*. p. 272 avec les lectures : « paricchedāntarāc cāyaṁ bhāvo bahir avasthitaḥ .. » et la glose : « upaplavād bhrāntyākārasamāropād ity arthaḥ ».

jñānasvarūpo 'pi nīlākāro.... Dans un sens différent *Sāṁkhyas. v.* V, 77 « sa kim ākāro jñānasvarūpaḥ ?.... atha dharmaḥ ?.. . — Voyez la note, trad. p. 226.

Et encore :

« L'objet qui est interne apparait comme externe. » [101]

Cela est inadmissible, car 1° étant posé qu'il n'y a pas de choses externes puisqu'elles ne peuvent prendre naissance [102], il est absurde d'établir la comparaison « comme externe » : quelle personne sensée dira jamais : « Vasumitra à l'apparence d'un fils de femme stérile [103] » ; 2° il y a cercle vicieux, car vous vous servez de l'identité [104] comme preuve de la fausseté (bhrāntatva) de l'apparence de non-identité et vous démontrez l'identité par la fausseté de l'apparence de non-identité ; 3° on constate que les hommes sont d'accord dans le diagnostic des images qu'ils aperçoivent, s'attachant à ce qui est externe, négligeant ce qui est interne [105]. — Cette preuve qui doit établir l'identité n'est qu'une « apparence de preuve », d'après la loi du « gomayapāyasīya » [106] : celui qui dit

(101) Cité par Çaṃkara 553, 7 avec la variante : jñeyarūpam. Thibaut : « what is an internal object of cognition appears like something external ». Gough : « the principle to be known as internal also manifests itself as if it were external ».

Cité *Atvaitabr*. 99, 9 . jñeyaṃ rūpam...

Il y a deux « bhedas » que les Cittamātravādins sont très empêchés d'expliquer : le grāhyagrāhaka°, et le nīlādigrāhyabheda dont il est parlé plus loin.

(102) tadutpattirahitatayā (cf. 15, 20 et suiv.) = tadasaṃbhavāt (Çaṃkara. p. 550, 8).

(103) De même Çaṃkara, p. 553. avec la lecture : viṣṇumitra. L'auteur conteste le : « atyantāsato dṛṣṭāntatva » (An.giri).

Advaitabr. (99, 1) : « tad uktam : abādhāt svapnavaiṣamyād bāhyārthas tūpalabhyate / bahirvad iti te 'py uktir nāto dhīr artharūpabhāk. »

(104) *Ex conj.* ; le texte : « abheda*pratibhāsa*sya prāmāṇyam » : les Vijñānavādins ne vont pas jusqu'à affirmer l'abhedapratibhāsa.

(105) « ... bāhyam evopādadate jagaty upekṣante' vāntaram... » ; Gough : .... « and we see that men in their everyday life overlook their internal states ». — Voyez *Bham*. 16, 25 et suiv.

(106) « .... like milky food made of cow-dung (Gough) ; mais P. W. (Kurz. fass.) : « in der art dieser beiden, d. i. desselben Ursprung und

« bahirvat » doit nécessairement admettre l'extériorité de l'objet ; votre propre trait vous achève !

18. 12 Que si vous argumentez : « l'extériorité d'une chose simultanée à la connaissance [de cette chose] est impossible [107] : n'en tombez-vous pas d'accord ? » — Nous tenons l'objection pour mauvaise : l'objet [108], mis en contact avec l'organe, possède la qualité d'imprimer sa forme à la connaissance qui va être produite ; et il s'en ensuit que cet objet [108] possède la qualité de pouvoir être connu par raisonnement (*anumāna*), en raison de la forme [qu'il a] imprimée [à la connaissance]. — L'objection et la réponse ont été résumées comme il suit :

« Si on [leur] demande comment le non-simultané peut être objet, [les Sautrāntikas] soutiennent que la qualité d'être objet [du jñāna] se confond avec la qualité d'être cause [du jñāna] : est objet ce qui est capable d'imprimer sa forme au jñāna » [109].

doch ganz verschieden » ; le gomayapāyasīya est absurde, de même le raisonnement qui nie le bāhya et introduit l'exemple « bahirvat ».

(107) Faut-il reconstruire la forme rythmée qui parait se dissimuler ici ?.... na jñānābhinnakālārthabāhyatvam upapadyate...

(108) viṣaya, artha.

(109) .... grāhyatām viduḥ / hetutvam eva tad vyakter jñāna°. .. Gough : .... « they recognize perceptibility. And a competent inferribility of the individual thing is its imposition of its form » ; je préférerais : « et que ce hetutva (lequel consiste dans la capacité....) appartient à la vyakti ».

Cité (yathāhuḥ, yathāha) avec la variante : « hetutvam eva tad yuktaṁ jñāna°... » *Çlokavārt*. p. 283 (... yad eva cākārasamarpaṇakṣamaṁ hetutvaṁ tad evārthasya grāhya[tva]m iti na grāhyalakṣaṇāyogaḥ...) et *Tātp*. 101. 14 (discussion du pratyakṣa) : « yato bhavati jñānaṁ, sa grāhyo 'rthaḥ kāraṇaṁ ; grāhakaṁ ca jñānaṁ kāryaṁ, tayor ayugapadbhāvāt ;... kṣaṇikatvād... ... tathāpi kāraṇasya grāhyatā, bhinnakālasyāpi svasadṛçajñānajananam eva hi tasya tajjñānaṁ prati grāhyatvaṁ, nānyat yathāha : « bhinna°........ » ; na caitāvatā mithyātvam arthāhitasya nīlākārasya jñānavartino vartamānatvād iti bhāvaḥ .. » — Réfutation *ibid* : « ... na cārthāhitākāravedanam arthavedanam..... ».

De même on conclut de l'embonpoint à la nourriture [110], du langage au pays, de l'agitation à l'amour ; de même l'objet de la connaissance peut être connu par la forme qu'il impose à la connaissance. Il est dit [111] :

« [La forme de l'objet] met la [connaissance] en relation avec l'objet sans cesser d'être forme de l'objet ; par conséquent [le jñāna] en tant qu'il a reçu la forme du *meya*, est le *pramāṇa* de l'aperception du dit *meya* [112].

Et encore :

« La connaissance de l' [objet] ne se peut en effet

Sarvasiddh. V. ₇ : « Viṣayatvavirodhas tu kṣaṇikatve 'pi nāsti naḥ / viṣayatvaṁ hi hetutvaṁ jñānākārārpaṇakṣami ».

Cp. Wass. 285 : « ... die Sautrāntikas vergleichen die Verschiedenheit der Zeit in den Ursachen und Folgen mit den Beziehungen zwischen dem Begriffenwerdenden und dem Begriff (gzuṅ hdzin) ; das erstere nennen sie die Ursache, von welcher die Form des zweiten abhängt, und da sie der Zeit nach verschieden sind, so ist demnach die Ursache der Ort (yul) und die Folge das Oertliche (yul-can) ». — Ces derniers termes correspondent à « viṣaya », « viṣayin » ; gzuṅ hdzin est traduit par Wass. : « grahaguhya » : et la correction s'impose

(110) Exemples classiques : « pīno devadatto divā... », etc. ».

(111) Stance citée *Kandalī* 123, ₂₂, avec les lectures : arthena artha°, qui sont confirmées par la glose : « sa ca asādhāraṇo [viṣayākāraḥ] jñānam arthaviçeṣeṇa saha ghaṭayati, na sādhāraṇam indriyādikam » ; et *Çlokavārt.* 279, ₃. — Mais cf. Wass. p. 274-5 sur les trois théories des Sautrāntikas (moitié de l'œuf).

(112) Voyez *Nyāyaratnākāra* ad *Çlokavārt.* (p. 153) : « yad āhuḥ : viṣayākāra evāsya pramāṇaṁ tena mīyate / svasaṁvittiḥ phalaṁ cāsya taddvaye hy arthaniçcayaḥ ».

Cp. An. giri (550, ₁₁) : « [jñānam] arthasārūpyātmanā mānam ..... » ; et *Bhām.* (cf. 13, ₁₁) 371, ₇₋₁₀ : « evaṁ sautrāntikasamaye 'pi : jñānasyārthasārūpyam anīlākāravyāvṛttyā kalpitanīlākāratvaṁ pramāṇaṁ, vyavasthāpanahetutvāt ; ajñānavyāvṛttikalpitaṁ ca jñānatvaṁ phalaṁ, vyavasthāpyatvāt ; tathā cāhuḥ : na hi vitti° .... ». — Voyez *Nyāyabinduṭ.* p. 19 (*ad* : « jñānaṁ pramāṇaphalam, arthapratītirūpatvāt ; arthasārūpyam asya pramāṇaṁ, tadvaçād arthapratītisiddher iti »). Le « vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhāva » diffère du janya-janaka° ; parce que, dans l'espèce, pramāṇa = pramāṇaphala : « ekasmin vastuni virodhaḥ syāt ». L'identité du pramāṇa et du phala est combattue *Çlokavārt.* 361 (cf. 157) ; *Vivaraṇapr.* 56, ₁.

expliquer par la seule [saṁ]vitti, car celle-ci est absolument non différenciée ; mais la ressemblance [de l'objet], pénétrant dans [la connaissance], se la rend conforme et par là met en relation [avec la connaissance, en qualité d'objet], la [chose extérieure] [113].

19. $_{2}$ Et voici le mode d'argumentation en faveur de l'existence des choses extérieures [114] :

(113) Voyez *Çlokavart.* 274, $_{3}$: « na hi saṁvittisatt*ayai*va tatvedanā yuktā... »

Cité *Bhām.* 371, $_{10}$ (cf. n 112) : tathā cāhuḥ : « na hi vittisattaiva tatvedanā yuktā, tasyāḥ sarvatrāviçeṣāt, tāṁ tu sārūpyam āviçat sarūpayat tad ghāṭayet », et *Kandali*, 123, $_{24}$ (aparatra coktam) où les Mss. divergent : sarūpayitum, °yat tad. — Cf. *Bhām.* 373, 2 : « tac cānākāraṁ sad, ajñnato bhedābhāvāt, katham arthabhedaṁ vyavasthāpayed iti ; tadbhedavyavasthāpanāyā 'kārabhedo 'syaiṣitavyaḥ . yad uktam : « na hi vittisattaiva tadvedanā yuktā tasyāḥ...... iti ». ekaç cāyam ākāro 'nubhūyate saced, vijñānasya nārthasadbhāve kiṁ cana pramāṇam astīty āha : api cānubhava° ». (Çaṁkara, p 551, $_{2}$). — Cf. *Kalpataru* 286, $_{5}$.

(114) C'est l'argument du « pratyayavaicitrya », auquel on répond par le « vāsanāvaicitrya » (Çaṁkara 552, $_{1}$).

Il faut comparer les deux commentaires de Vācaspatimiçra, la *Bhamati* et la *Tātp*.

Bhāmati, 373, $_{21}$: « atrāntare sautrāntikaç codayati : kathaṁ punar asati bāhyārthe nīlam idaṁ pītam idam ityādipratyayavaicitryam upapadyeta ? [Çaṁkara 552, $_{1}$] sa hi mene : ye yasmin saty api kādācitkās, te sarve tadatiriktahetusāpekṣāḥ ; yathā 'vivakṣaty ajigamiṣati mayi vacanagamanapratibhāsāḥ pratyayāç cetanasaṁtānāntarasāpekṣās, tathā ca vivādādhyāsitāḥ saty apy ālayavijñānasaṁtāne ṣaḍ api pravṛttipratyayā iti svabhāvahetuḥ ; yaç cāsāv ālayavijñānasaṁtānātiriktaḥ kādācitkapravṛttijñānabhedahetuḥ sa bāhyo 'rtha iti — vāsanāparipākapratyayakādācitkatvāt kadā cid utpāda iti cet...... (le reste comme dans *Tātp.* cité ci-dessous et corrigé d'après *Bhām.*)

Tātp (IV, 2, 35 ; p. 464, $_{8}$) : nanu nīlādyākārasya kādācitkatvam eva pramāṇam ? tathāpi yad, yasmin saty api, kadā cid bhavet, tat taditarāpekṣam ; yathā saty api sopāne vicchinnagamanavacanapratibhāsāḥ [1] pratyayāḥ saṁtānāntarāpekṣās, tathā ca saty apy ālayasaṁtāne ṣaḍ api pravṛttipratyayā iti svabhāvahetuḥ. — vāsanāparipākapratyayakādācitkatvāt kadā cid utpāda iti cet, — nanv ekasaṁtatipatitānām ālaya[vi]jñānānāṁ tattatpravṛttivijñānajananaçaktir [2] vāsanā ; tasyāç ca kāryajananaṁ praty ābhimukhya[ṁ] paripākaḥ ; tasya ca pratyayaḥ svasaṁ-

« Si, A étant posé, B, B', B''... [apparaissent] occasionnellement, B, B', B''... dépendent d'une cause distincte de A ; de même, si des apparences de parole et de mouvement se produisent alors que je ne désire ni parler, ni marcher, ces apparences dépendent de séries [étrangères], d'hommes, distincts de moi, qui veulent parler ou se mouvoir ; de même les *pravṛttipratyayas*, sur lesquels porte la discussion, et qui prennent occasionnellement la forme de bleu, etc., bien que l'*ālayavijñāna* reste posé ».

Par *ālayavijñāna*, on entend l'objet [de l'idée] de moi ; par *pravṛttivijñāna*, le vijñāna qui prend la forme de bleu, etc. Ainsi qu'il est dit :

« Est nommé ālayavijñāna ce qui est l'objet [de l'idée]

tānavartī pūrvakṣaṇo hetuḥ [3] saṁtānāntarāpekṣānabhyupagamāt ; tathā ca sarve ['py] ālayasaṁtāne patitāḥ paripākahetavo, na vā kaç cid api, aviçeṣāt [4].

kṣaṇabhedāc chaktibhedas, tasya kādācitkatvāt kāryakādācitkatvam iti cet, — nanv [evam] ekasyaiva nīlavijñānajananasāmarthyaṁ [5] tatprabodhajananasāmarthyaṁ ceti [6] kṣaṇāntarasya [7] tan na syāt ! ; sattve vā kathaṁ kṣaṇabhedāt sāmarthyabheda ! ity ālayasaṁtānavartinaḥ sarve samarthā iti samarthahetusadbhāve kāryakṣepānupapattiḥ [8].

Vācaspatimiçra poursuit la discussion qui désormais n'intéresse plus le texte du *Sarvadarç.* ; notons cependant *Tātp.* l. 25. « tad idam anumānaṁ sautrāntikānāṁ bāhyābhyupagama iti.... » et *Bhām.* l. 16 (cf. *Tātp.* l. 22) : « na ca saṁtānāntaranibandhanatvaṁ sarveṣām iṣyate pravṛttivijñānānāṁ vijñānavādibhir, api tu kasya cid eva vicchinnagamanavacanapratibhāsasya pravṛttivijñānasya ».

[1] Texte : °racana°

[2] *Bhāmatī* : tatpravṛtti° et °janaçaktir.

[3] hetuḥ manque dans *Bhāmatī*, plus correcte sans doute. *Sarvadarç.* : kāraṇam.

[4] *Bhāmatī* : ālayasaṁtānapatitvāviçeṣāt.

[5] *Ibid.* °janas°. — *Tātp* °sāmarthyam çakti[h] prabodha°.

[6] *Tātp.* : ca.

[7] *Bhāmatī* : °syaitan....

[8] *Ibid.* °patteh.

de moi ; est nommé pravṛttivijñāna [115] ce qui prend la forme de bleu, etc. »

Par conséquent existe, indépendante de la série de l'ālayavijñāna [116], une cause occasionnelle des pravṛttivijñānas, à savoir la chose extérieure, qui est l'objet. — Et on ne peut pas objecter : « Il y a occasionnelle production [des pravṛttivijñānas], en raison de l'occasionnalité de la cause [117] de la maturité des impressions [vāsanā] ».

[Expliquons ces termes :] dans le système des Vijñānavādins, on entend par *vāsanā* [118] le pouvoir que possèdent les ālayavijñānas qui résident dans une même série, de produire tel ou tel pravṛtti[vijñāna] ; la vāsanā est « mûre »

(115) Le *Mahāyānaçraddhotpāda* d'Açvaghoṣa [trad. Suzuki] est précieux pour l'ālava° et le pravṛttivijñāna.

Voyez *Laṅkavatara*, 2, n. $_{2}$ (Buddh. T. Soc.) une bonne définition de ces deux termes importants. (cf. *ibid.* 49, $_{17}$, 50). — *Nyāyakoça* (s. voc. vijñāna) :... tatrādyam : « ayaṁ ghata » ityākārakam ; dvitīyaṁ ca : « ahaṁ jānāmi » ityākārakam, tad evātmā ity ucyate . iti [vijñānavādino] vadanti ». — Wass. 161 : « nur die Ketzer annehmen das der ālaya das Ich sei » (d'après *Gaṇḍavyūha*). - *Bhām.* 353, $_{16}$: « yady ucyeta : asty ālayavijñānam ahaṁkārāspadam.... » — Cf. An.giri 534, $_{1}$ — idaṁkāra°, *Bhām.* 13, $_{26}$; anahaṁkārāspadam, *Tātp.* 101, $_{19}$; etc.

Tātp. 145, $_{14}$ et suiv.

M. Vyut. § 105 · ālayavijñānam, ādānavijñānam, kliṣṭamanaḥ, cakṣurvijñānam. .. manovijñānam.

Sāṁkhyas. v. I, 89 . ° tadākārollekhi = saṁbaddhavastvākāradhāri. — *Sarvadarç.* 27, $_{2}$. — *Atmatattvav.* 56, $_{17}$: « ullekho' yaṁ vijñānasya yad anekatvaṁ, na tu punas tattvāntaram iti cet.... » ; 77, $_{22}$: « ... na hi kṛtsnam eva vijñānaṁ nīlollekhi pītādyanullekhitvaprasaṅgāt... »

(116) ou : ... des ālayavijñānas.

(117) Texte : °pratyayaḥ kādācitkatvāt... ; mais voyez *Bhām* et *Tātp.* cités n. 114.

(118) La traduction de M. Gough suppose la lecture : vāsanā nāmaika°, confirmée par *Bhām.* et *Tātp.* — Cf. *Bhām.* 375, $_{23}$: « tathā caikālayasaṁtānapatiteṣu kasya cid eva jñānakṣaṇasya sa tādṛçaḥ *sāmarthyatiçayo vasana*-'paranāmā svapratyayāsādito yato nīlākāraṁ pravṛtti[vi]jñānaṁ jāyate, na pītākāram . » — et 376, $_{3}$: « ālayavijñānasaṁtānapatitam evāsaṁviditaṁ jñānaṁ *vasana*, tadvaicitryān nīlādyanubhavavaicitryam.... ». — (cf. An.giri [ad Çaṁkara 552, $_{2}$] qui vise la stance citée *Sarvadarç.* 25, $_{12}$.

Voyez *Çlokavārt*, p. 260 et suiv

quand elle est prête à produire son effet ; et la cause de cette maturité, c'est un moment (kṣaṇa) antécédent et faisant partie de la même série : car on n'admet pas que cette maturité puisse dépendre [d'un moment] d'une autre série [119].

Nous concluons que la puissance de porter à maturité, en vue de la production des pravṛtti[vi]jñānas, les impressions qui résident dans l'ālayavijñāna, appartient à tous les moments qui résident dans l'ālayavijñāna ; ou bien qu'elle n'appartient à aucun, car tous résident également dans la série de l'ālayavijñāna. — Mais si tous possèdent cette puissance, il n'est pas admissible que la production de l'effet soit différée : d'où il s'ensuit que pour rendre compte de l'occasionnalité [des pravṛttivijñānas], l'homme habile et de bonne foi [120], qui ne se cache pas sa propre expérience, est forcé, même malgré lui, de conclure : « Les six connaissances qui ont pour objet, d'une part le son, le contact, la couleur, la saveur, l'odeur, d'autre part le plaisir, etc., [121] se produisent en raison de quatre *pratyayas*. »

Les quatre pratyayas sont bien connus, à savoir l'ālam- 20. 2
bana (fondement objectif), le samanantara (antécédent), le sahakārin (auxiliaire) et l'adhipati (régent) [122].

(119) Cp. note 114, *in fine*. — Sur le yogijñāna, voyez not. *Nyāyabinduṭ* 13, $_{10}$, 14. $_{19}$.

(120) Je suis la traduction de M. Gough : « catureṇānicchatāpy acchamatinā svānubhavam anāchādya.. » ; mais j'entretiens quelque doute sur son exactitude.

(121) Correspond à la distinction des cittas et des caittas (cf. *Nyāyab.ṭ*, 14, $_{4}$) ; Çaṁkara (II. 2, 21 ; p. 539, $_{6}$) : « caturvidhān hetūn pratītya cittacaittā utpadyanta iti pratijñā » ; Cp. la définition des caittas dans An.giri, *Bhām.* et *Kalpataru* 278, $_{20}$. — Cf. *infra* note 130.

(122) Les 4 pratyayas *M. Vyut.* § 115 (hetu°, samanantara°, ālambana°, adhipatipratyaya), *Madhyamikasūtras*, I, 2, *Laṅkāv.* 86, ne sont pas en cause ici. Pour le « pratyayataḥ » du *Dh. saṁgraha* § 118, cf. infra *Sarvadarç*, 20, $_{22}$.

Soit, désignée par le mot « jñāna », une pensée qui est une représentation de bleu : cette pensée, en tant qu'image bleue, résulte du bleu, cause en qualité de fondement objectif [123] ; en tant que notion intellectuelle, elle résulte d'une connaissance antérieure, cause en qualité d'antécédent immédiat [124] ; l'appréhension de l'objet est délimitée par la lumière, cause en qualité d'auxiliaire, [et] par l'œil, cause en qualité de régent [125] : la connaissance produite [par les deux premiers pratyayas] comporte l'appréhension de tous les [caractères de l'objet], saveur, etc. [126] : l'œil la détermine et doit être nommé régent, car dans le monde on appelle « régent » celui qui détermine.

Il faut admettre les quatre mêmes causes des caittas [127], c'est à dire de la joie, etc.

Notre théorie des 4 pratyayas, Çaṁkara (II, 2, 21, 26). *Bhāmati*, An.giri *in loc.* ; — *Vivaraṇapr.* 34, $_4$

(123) *Bhām.* (et An.giri) : « tatra nīlābhāsasya cittasya nīlād ālambanapratyayān nīlākāratā. » (ābhāsa = ākāra, *Nyāyab.ṭ* 18 $_{18}$). *Tātp.* 175, $_{11}$, 387. $_8$. *Nyāyab.ṭ.* 13. $_{10}$. — Cf. Kern, *Manual*, 57, n. $_5$ (ārambaṇa, ālambana).

(124) *Bhām.* et *Advaitabr.* (80, $_{18}$) : « samanantarapratyayāt pūrvavijñānād bodharūpatā ». Cf. n. 114 (p. 191 l. 6) ; *Nyāyab.ṭ*, 13, $_1$.

(125) La comparaison des sources montre que le texte est altéré : l'*adhipati* doit précéder le *sahakārin* ; le rôle du sahakārin n'est pas fixé, et la lecture *viṣaya*grahaṇa° est moins justifiée que rūpa°, *Bhām.* : « cakṣuṣo 'dhipatipratyayād rūpagrahaṇapratiniyamaḥ ; ālokāt sahakāripratyayād dhetoḥ spaṣṭārthatā. »

(126) « The eye, as determinant of one particular cognition (form) where taste, etc., might have been equally cognised, is able to become dominant. »

Kalpataru 292. $_{22}$: « *u*ditasya jñānasya rasādisādhāraṇy*e* prāpt*e rūpa*niyāmakaṁ cakṣur adhipatir, loke niyāmakasyādhipatitvād iti. »

L'ālambana possède rūpa, rasa, etc. ; l'esprit contient des pūrvajñānas de toute nature. La connaissance, *a priori*, n'est pas spécifiée

(127) Je n'hésite á supprimer *citta*° d'aprés *Bhām.* : « evaṁ sukhādīnām api caittānaṁ cittābhinnahetujānāṁ catvāry etāny eva kāraṇāni » ; cf. An.giri *in loc.*

Les citta-caittas sont constitués par cinq skandhas, dénommés rūpa°, vijñāna°, vedanā°, saṁjñā° et vijñānaskandha [128].

Les sens avec leurs objets forment le rūpaskandha, en raison des deux étymologies : « les objets sont perçus par eux », « les objets sont perçus » [129].

Le vijñānaskandha = le courant des pravṛttivijñānas et des ālayavijñānas [130].

(128) Le texte : « evaṁ cittacai*tyā*tmakaskandhaḥ pañcavidhaḥ rūpa°... °saṁskārasaṁjñakaḥ, se prête à la traduction de M. Gough : « So also this universe, which consists of mind and its modifications, is of five kinds, entitled.... ». — Çaṁkara (II, 2, 18 ; p. 532, $_{10}$) : « tathā rūpa°..... °saṁskārasaṁjñakāḥ pañca skandhāḥ. » Et les commentateurs (An.giri, *Bhām.*) : « bhūtabhautikān uktvā cittacaittān [°caittikān] āha : tathā... ».

Skandha, synonyme de *rāçi* (d'après *Abhidh. koça*, Burn. *Intr.* p. 512), a la valeur de samudāya, par exemple dans la formule « mahāduḥkhaskandhasya nirodhaḥ » (cf. Kern, *Manual*, 47, n. $_{5}$: tad asya mahato duḥkhasamudāyasya prabhavabījam avidyā. — Comm. ad Yogas. II, $_{15}$) ; de sorte que l'expression : « [ayaṁ] cittacaittātmaka[ḥ] skandhaḥ » couvrirait presque celle de Çaṁkara (533, $_{3}$) : « yo 'yam.... ubhayaprakāraḥ samudāyah... skandhahetukaç ca pañcaskandhīrūpaḥ... »

L'ordre des skandhas, (qui est celui d'Uddyotakara (*Nyāyav.* 352, $_{6}$), de Çaṁkara, etc., diffère de l'ordre traditionnel : « a circumstance connected with the variance in the definition of the terms » [Kern, *Manual*, 51 n. $_{2}$; où la réf. au *Dharma-S.* § 22 doit suivre celle à Burn. 511]. — Voyez note 166.

(129) Même lecture *Bhām.* où le mot « viṣayā » est omis. An.giri s'exprime dans d'autres termes : « karmakaraṇavyutpattibhyāṁ saviṣayāṇi..... » ; rūpa marquant l'objet ou l'instrument du nirūpaṇa. — *Bhām.* ajoute : « yady api rūpyamāṇāḥ pṛthivyādayo bāhyās, tathāpi kāyasthatvād vā, indriyasaṁbandhād vā, bhavanty ādhyātmikāḥ. (cf. An.giri). — A l'exception de l'avijñapti, les termes classés comme rūpa dans *Abhidh. koça* (cf *Dharma-S.* p. 69).

(130) An.giri : « aham iti pratyayo vijñānaskandhaḥ » ; *Bhām.* : « vijñānaskandho'ham ityākāro rūpādiviṣaya indriyajanyo vā daṇḍāyamānaḥ. » ; — expliqué *Kalpataru* 172. $_{23}$.

Cp. An.giri (p. 533, $_{4}$) : « tatra vijñānaskandhaç cittam, itare caittāḥ » ; *Abhidh. koçav.* (cité *Dharma-S.* p. 69) : « yac cittam tad eva manas tad eva vijñānam ity eko 'rthaḥ ».

Kern, *Manual*, 51, $_{28}$: (d'après *Sarvadarç.*) : « V. is clear consciousness of what is going on in our interior ».

Produit par le rapport du rūpa° et du vijñānaskandha, le vedanāskandha = le courant des impressions de plaisir, de déplaisir et [d'indifférence] [131].

Le saṁjñāskandha = le courant des [pravṛtti]vijñānas exprimés par les mots vache, etc. [132].

Le saṁkāraskandha = dépendant du vedanāskandha, les passions (désir, haine, etc.), les *upakleças* (ivresse, orgueil, etc.), le dharma et l'adharma [133].

Quand il médite : « tout cela est douleur, réceptacle de douleur [134], cause de douleur », [le fidèle] produit en

(131) An.giri : « sukhādipratyayo vedanā° » ; *Bhām.* : ... « yā priyāpriyānubhayaviṣayasparçe sukhaduḥkhatadrahitaviçeṣāvasthā cittasya sa vedānaskandhaḥ. » — Cf. *Dharma-S.* § 28 (lire *M. Vyut.* 102) ; *Çalistambas.* (*Çikṣās.* 222, 8) : « pañcavijñānakāyasaṁprayuktam açātānubhavanaṁ duḥkham. »

(132) Le texte « °ullekhisavijñāna° » est altéré : ullekhitasavikalpa° ? ?

Advaitabr. 88, 14 : « ataḥ çabdollekhitasavikalpapratyayasya na svalakṣaṇaviṣayatvam ».

An.giri : « gaur açva ityādiçabdasaṁjalpitapratyayaḥ s° » ; *Bhām.* : « s° savikalpapratyayaḥ samjñāsaṁsargayogyapratibhāso, yathā ḍitthaḥ kuṇḍalī gauro brāhmaṇo gacchaty evaṁjātīyakaḥ ». — *Kalpataru* : « savikalpapratyaya ity anena vijñānaskandho nirvikalpa iti bhedaḥ skandhayor dhvanitaḥ. » Cp. *Tatp.* 88, 1 : na vyavasāyātmakaṁ pratyakṣaṁ bhavitum arhati : abhilāpasaṁsargāyogyapratibhāsaṁ hi tat. .. » ; — *Atmatattvav* 46, 6 ; — *Nyāyabindu* (103, 3) : « abhilāpasaṁsargayogyapratibhāsapratitiḥ kalpanā.... » (cf. ṭīkā, p. 10, et *Tatp.* 342, 9). — Voyez *Dharma-S.* XXVIII et *Abhidh. koçav.*, cité p. 41.

(133) Sur la valeur du terme « upakleça », voyez Bendall, *Çikṣās.* 222, n. 13 : « The Tibetan and the explanation of upāyāsa by Buddhaghoṣa in *Vis.-M* XVII (Warren, *Buddh.* 191) suggest nearness and intensity as the force of *upa*. » — Kern, *Man.* 52, 2 : kleça : defiling passion (*Dharma-S.* § 55), dharmādharmau = piety and impiety. — Voyez *Madh. vṛtti* ad XXIV, 5 (p. 176). D'après l'*Abhidh. koça* (cité *Dharma-S.* p. 69) rāga et māna sont aniyatabhūmika, mada est « upakleçabh° » ; D'après *Dharma-S.* § 67, kleças = rāga, pratigha [=dveṣa], māna... ; upakleças = ... mada.... An.giri : rāgādi dharmādharmau ca ; *Bhām.* (352, 10) : rāgādayaḥ.... ; le reste comme *Sarvadarç.*

(134) Voyez note 164. — Cf. *Sāṁkhyas.v.* II, 1. (87, 9) : « .. çarīraṁ

lui-même la connaissance de la vérité qui est le moyen de la destruction de la [douleur]. Aussi est-il dit : « La douleur, la production [de la douleur], la destruction [de la douleur], le chemin, voilà les quatre nobles vérités proclamées par Bouddha [135]. »

Il n'y a pas de doute possible sur la douleur. **20. 21**

Par *samudaya*, on entend la cause de la douleur [136] ; le samudaya est double, par combinaison de pratyayas et de causes [137]. Pour le *pratyayopanibandha*, un sūtra le résume : [idaṁ pratyaya*tva*mātraphalam] [138] ; « Idam = l'effet. Des causes autres vont (ayanti = gacchanti) vers [des causes autres] ; la nature de ces causes en mouvement est dite : pratyayatva = concours de causes. De cela seul [l'effet est] le fruit, et non d'un être intelligent quelconque ». Tel est le sens du sūtra [139].

[140] « De même que le bourgeon qui a pour cause la semence naît par le concours de six *dhātus* : l'élément

duḥkhāyatanatvād duḥkham, indriyāṇi viṣayā buddhayaç ca tatsādhanabhāvāt,... »

(135) Ce passage présente diverses difficultés. — Comparez *Vivekavilasa*, infra note 164 et suiv. La valeur du terme samudāya est certaine : il faut lire, ou du moins comprendre, *samudaya*. — 'expression tattvajñāna est fréquente dans nos textes (*Bodhic.ṭ.* 251, 17. *Madh. vṛtti* XVIII, 3 ; etc) ; — saṁpādayet = utp° ; cf. cittotpāda, bodhicitta°. — tattva = satya. — buddha° donne une fin régulière d'āryā.

(136) *Madh. vrtti*, ad XXIV, 1 (p. 175, 9) : « yato hi hetor duḥkhaṁ samudeti.... sa hetuḥ... samudaya ity ucyate. » Cf. *Vivekavilāsa*, infra note 168.

(137) Lire : °upanibandhato hetūpanibandhataç ca. tatra pratyayopanibandhasya... (Voir p. 21, 20 et App.) — M. Bendall (*Çikṣās.*, 220, n. 1) entend : the attachment of cause to cause (in the chain). — Voyez *Mhv.* III, 314, 4.

(138) Cp. *Bham.* 354. 7 et *Kalpataru* 273. 17.

Pour l'explication du pratītyasamutpāda = samudaya, voyez l'appendice.

(139) D'après le *Kalpataru*.

(140) Fragment du Sūtra cité App.

terre produit la dureté et l'odeur du bourgeon ; l'élément eau, l'humidité et la sève ; l'élément feu, la couleur et la chaleur ; l'élément vent, le contact et le mouvement ; l'élément éther, l'espace et le son ; l'élément saison dispose, comme il convient, la terre et les autres [dhātus]. »

Le sūtra qui résume le *hetūpanibandha* : « Qu'il y ait, ou non, production de Tathāgatas, demeure immodifiée cette constitution essentielle des phénomènes, limitation et détermination des phénomènes, procession normale de leur production en raison de causes », [c'est-à-dire] : « *dans la pensée des Tathāgatas* [141] (= Bouddhas), ce qui constitue la dharmatā des dharmas qui sont effets et causes, à savoir leur nature d'effet et de cause, est fixée *par la production ou la non production* [141] : A étant, B est produit, B est effet de A, cause : c'est la dharmatā. Pour plus de clarté : « 1° il y a limitation du dharma, en tant que, effet, il ne dépasse pas la cause ([soit *dharmasthiti*] ; le suffixe *tal* (= °tā) ne modifie pas le sens) ; 2° il y a qualité de déterminant du dharma, en tant que, cause, il détermine l'effet. » — « Mais cette relation de cause à effet est-elle possible sans l'intervention d'un être intelligent ? » Pour répondre à cette objection, il est dit : « 3° il y a marche conforme, procession normale du pratītyasamutpāda (c'est-à-dire production en raison, en considération d'une cause posée) ; et cette [procession normale de leur production nécessitée] est la *dharmatā* immuable des dharmas, — qu'il y ait, ou non, production [de Tathāgatas] [141] —, sans qu'on y aperçoive une intelligence directrice quelconque ». — Tel est le sens du sūtra.

21. 19 De même qu'il y a hetūpanibandha du pratītyasamutpāda [externe], à savoir : de la graine, le germe ; du

(141) La glose, comme nous le prouverons dans l'appendice, est inexacte.

germe, la tige ; de la tige, la tige creuse ; de la tige creuse, l'ovaire ; de celui-ci, le bouton ; de celui-ci, la fleur ; de celle-ci, le fruit ; et dans ce complexe des choses externes [142], la cause (graine, etc.) ne pense pas : « Je produis la pousse [etc.] », et l'effet (pousse, etc.) ne pense pas : « Je suis produit par la graine [etc.].. » ; de même dans les choses internes [143], il faut reconnaitre cette double combinaison de causes [hetu°, pratyayopanibandha] ».

Il nous reste encore beaucoup à dire là-dessus ; nous nous arrêtons craignant d'être trop long.

La destruction de ces deux données [la douleur, la 22. 5
cause de la douleur] [144], ou la surrection de l'intelligence pure qui en résulte immédiatement [145], c'est la délivrance.

Le moyen de la destruction de [la douleur], c'est le chemin ; ce chemin, c'est la connaissance exacte : celle-ci est produite par la force des méditations dont il a été parlé.

C'est dans ce sens que répondit Bhagavat aux disciples qui demandaient à connaitre le sens suprême et mystérieux du sūtra [146] ; et ils reçurent le nom de Sautrāntikas parce que Bhagavat a dit : « et comme vous avez demandé

(142) ... bāhye samudāye.

(143) L'élément terre en tant qu'il concourt à la formation du corps est interne (ādhyātmika).

(144) Gough : « Emancipation is the suppression of the two causal aggregates.. »

(145) Cf. note 91.

(146) Gough : « ... Such is the highest mystery. The name Sautrāntika arose from the fact... » — D'après Satiç Candra (J. Buddh. Text, III, 2, 4) : « ... asked him what was the final purport (anta) of the aphorism (sūtra) of the universal baselessness. » — Sūtrānta, d'après M. Kern, est apparenté à siddhānta, rāddhānta.

quel était le sens du sūtra, soyez des Sautrāntikas ». Telle [est la doctrine et la tradition de la troisième école].

22. 7 Certains bouddhistes expliquent : « A une première catégorie de disciples, Bhagavat a enseigné : « tout est vide », — bien qu'existent les choses externes (odeur, etc.) et internes (rūpaskandha, etc.), — et cela en vue de produire l'indifférence vis-à-vis de ces choses [147] ; aux deuxièmes, qui ne veulent admettre que le vijñāna, [il a enseigné] : « le vijñāna seul existe » ; aux troisièmes, qui tiennent à la réalité de l'externe et de l'interne, [il a enseigné] « l'objet [externe] de la connaissance est connaissable par raisonnement » ; cette dernière explication est contradictoire ». [De ces derniers mots : ... viruddhā bhāṣā] vient leur nom de Vaibhāṣikas [148].

Voici en substance leur système.

Si le connaissable ne peut être connu que par raisonnement, il n'existe aucune chose qui soit évidente ; donc il n'est pas de point d'appui pour la connaissance de concomitance invariable ; donc il est impossible que le raisonnement entre en jeu [149]. — Ajoutez que l'expérience universelle vous contredit.

(147) anāsthā, voyez *Bodhic.ṭ.* 283, $_{10}$; *M. Vyut.* 110, $_{30}$. — Sur la diversité de l'enseignement, voyez la note 157 ; la division des écoles au point de vue des Vijñānavādins, Çaṁkara, II, 2, 28 (550, $_{1-4}$), au point de vue des Mādhyamikas, Çaṁkara, II, 2, 18 (532, $_{2}$: vineyabhedāt), *Bhām.* 351, $_{7-25}$. D'après ces derniers l'enseignement donné aux Vijñanavādins a été inspiré par la pitié (*Madh. vṛtti*, ad XV, 15 (p. 99, 5), comme celui des Sammitīyas (ibid. XVIII, $_{8}$; 132, $_{13}$). — Sur le danger du çūnyatābhiniveça, sur le çūnyatābhaya, cf. not. *Bodhic ṭ* p. 242, $_{13}$, IX, 33, 53, 56 ; — vaineya... anurodhena, cf. not. *Divya* : vaineyāpekṣayā (49, $_{8}$, 330, $_{7}$).

(148) On connait l'étymologie de l'*Abhidh. koça*, Burn. *Intr.* p. 448. Voyez aussi Wass. 266. — Vātsīputrā vaibhāṣikāḥ, *Tatp.* 350, $_{18}$; cf. Wass. 262.

(149) Lire : °anupapattiḥ. — Comp. l'argumentation de Kumārila (*Çlo-*

Par conséquent [nous dirons] : L'objet est ou bien intuitif (« perceptible » : *grāhya*) ou bien concevable (« aperceptible » : *adhyavaseya*) [150] ; l'intuition, de sa nature exempte de réflexion (*nirvikalpaka*), est « moyen de connaissance », parce qu'elle est exempte de réflexion ; la conception (*adhyavasāya*), réfléchie (*savikalpaka*) de sa nature, n'est pas « moyen de connaissance », parce qu'elle est connaissance de réflexion (*kalpanājñāna*) [151]. — Comme il est dit :

« La sensation (pratyakṣa) est [la connaissance] exempte de réflexion, non sujette à erreur [152] : exempte de réflexion :

kavart. 394) : « Si le sāmānya n'est pas pratyakṣa, l'anumāna est impossible. »

(150) « ... grāhyo' dhyavaseyaç ca. » Cp. *Nyāyabinduṭ.* 15, $_{21}$-16, $_{7}$: « dvividho hi pramāṇasya viṣayo, grāhyaç ca yadākāram utpadyate, prāpaṇīyaç ca yam adhyavasyati . anyo hi grahyo 'nyaç cādhyavaseyaḥ .... ». Voyez *ibid.* 9, $_{15-21}$, 17, $_{7-8}$: et sources citées n. 132. — *Ibid.* 16, $_{6}$: « anarthas tu grāhyaḥ », il s'agit du grāhya de l'anumāna, cf. 16, $_{4}$, cité note 153.

Voyez *Tatp.* 339, $_{9}$: « atha ko' yam adhyavasāyaḥ ? kiṁ grahaṇam aho svit karaṇam uta yojanā atha samāropaḥ ?..... »

(151) Kalpanājñāna... ; cf. vikalpajñāna opposé à indriyavijñāna (*Nyāyab ṭ* 10, $_{18}$, 15, $_{8}$, 17, $_{12}$, 11, $_{5}$).

(152) Voyez (ap. Pathak, *On the authorship of the Nyāyabindu*, J. Bomb. Br. 51, $_{58}$) *Pattraparīkṣā* de l'auteur jaina Vidyānanda :

pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham abhrāntam iti Kīrtivāk.

c'est-à-dire Dharmakīrti : le Nyāyabindu dit textuellement : « pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham abhrāntam » (p. 103, $_{3}$; cf. la ṭīkā, p 8. $_{20}$ et suiv.). [Notons que tout ce paragraphe du Nyāyabindu (les quatre pratyakṣas) est reproduit par Pārthasārathimiçra ad *Çlokavārt.* p. 160].

Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*, I 3 (Mdo XCV, fol. 2a) : « mṅon-sum rtog-pa daṅ hbral ba » pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham.

Tatp. 102, $_{10}$: « pratyakṣaṁ kalpanāpoḍhaṁ pratyakṣeṇaiva sidhyati » = *Pramāṇavārt.* fol. 228a 3.

Ce point a été l'objet de longues discussions : il est clairement exposé dans le *Tarkasaṁgraha* (Bombay S S , LV), p. 217, qui renvoie au Vaiçeṣikasūtra-upaskāra (Calc. 1861) p. 358. — Voyez *Nyāyakoça* s. voc. nirvikalpaka ; *Çlokavārt*, loc. cit. ; *Sāṁkhyas.v.* I, 89-90 (p. 48, $_{1-2}$) : où

la réflexion, [procédant] de l'image du réel [153], ne révélant pas à l'esprit le réel, est erronée. »

Et encore :

« L'objet de l'intuition est le réel ; l'intuition est pramāṇa ; que l'objet ou le mode de connaissance soit d'autorité, de raisonnement ou bien sensible, ce qui n'est pas intuitif n'est pas réel [154], ce qui n'est pas intuition n'est pas [pra]māṇa ».

Mais si le savikalpaka [jñāna] n'est pas pramāṇa, comment se fait-il que, dans la pratique, il donne l'*artha*-

la définition de Dharmakīrti est reproduite ; *Nyāyav.* (39, $_{19}$) la définition de Dignāga : « pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham iti » ; *Tātp.* 102, $_{1}$, $_{18}$: « na hi yathā samyagjñānam adhikṛtya pratyakṣādilakṣaṇaṁ kṛtaṁ kīrtinā tathā dignāgena, yenādhikārāj jñāne vyavatiṣṭheta kalpanāpoḍham iti... » (Cf. *Nyāyab-ṭ.* 9, $_{3}$).

(153) Ces deux pādas sont cités *Kandalī* 190, $_{18}$, avec la variante : visaṁvādād, au cours d'une intéressante discussion sur le nirvikalpa. La réponse est : « na, pravṛttau saṁvādāt ».

Comparez *Nyayab ṭ.* 5, $_{17}$ (cité n. 155) et *Kandalī* 190, $_{23}$: « atha pratyakṣapṛṣṭhabhāvī vikalpaḥ karaṇavyāpāram upādadāno 'rthakriyāsamarthaṁ vastu sākṣātkaroti. »

L'accord de *Kand.* et de notre texte rend peu probable la correction qui s'impose à première vue : vikalpo 'vastunirbhāsād....

Le vikalpa est « anarthajapratibhāsa », mais « anubhavajanmā » (*Kand.* 190, $_{17}$, $_{19}$).

Voyez *Kusumāñjali* (16, $_{15}$) : « nirvikalpakasyaiva tanmate viṣayajanyatayā prāmāṇyam ». — Le pratyakṣa est « viṣayasvarūpānuvidhāyi » (*Nyāyav.* 44, $_{3}$) et se confond avec le vastunirbhāsa. Le jñāna savikalpaka est « asaṁnihitaviṣaya, arthanirapekṣa, aniyatapratibhāsa », car il repose sur le pūrvadṛṣṭa (*Nyāyab.ṭ.* 11, $_{3}$, 10, $_{20}$), sur le vastupratibhāsa. — Cf. *ibid.* 9, $_{15}$ et 16, $_{4}$: « anumānam api svapratibhāse 'narthe arthādhyavasāyena pravṛtter anarthagrāhi ». Voyez les citations de Dharmottara *Tātp.* 339 et *Pramāṇaviniçcaya*, 276^{b}. — Cf. n. 155. — Cf. saṁvādaka, *Nyāyab.ṭ.* 3, $_{15-17}$ (cité n. 155) et 9, $_{5-16}$

(154) *Na tad vastu*, cf. ibid. 10, $_{19}$: « vikalpavijñānaṁ tv arthān notpodyate » ; 9, $_{15}$: « bhrāntam hy anumānam » ; 16, $_{4}$ (cité n. 153). — *na tan mānam* : cf. *Kusumāñj.* 16, $_{15}$. *Nyāyab.ṭ.* 20, $_{13}$: « yatrārthe pratyakṣapūrvako 'dhyavasāyas tatra pratyakṣaṁ kevalam eva pramāṇam ». — Le véritable māna est viṣayaja, non pas indriyaja.

prāpti et le *saṁvāda* [155] ? L'objection ne porte pas : il en est ainsi parce que l'appréhension médiate de la chose est possible : par exemple, l'idée de pierre précieuse a pour objet l'éclat de la pierre précieuse, [atteint la réalité (svalakṣaṇa)] [156].

Le reste a été expliqué dans le paragraphe relatif aux Sautrāntikas : nous n'y reviendrons pas.

Et l'on ne peut contester que cette diversité de l'ensei- 22. 4
gnement, en conformité avec les dispositions des disciples, soit traditionnelle : [Nāgarjuna] dit dans le Bodhicittavivaraṇa [157] :

(155) Cp. *Tatp.* 90, $_{2}$ et suiv., 339, $_{26}$, 342, $_{10}$.

Voyez *Nyayakoça*, s. voc : = aviruddhārthajñānam. — Cf. *Nyāyab.ṭ.* 3, $_{15}$: « avisaṁvādakaṁ jñānaṁ samyagjñānam : loke ca pūrvam upadarçitārthaṁ prāpayan saṁvādaka ucyate : tadvaj jñānam api svayaṁ pradarçitam arthaṁ prāpayat saṁvādakam ucyate : pradarçite cārthe pravartakatvam eva prāpakatvam, nānyat....... ; [jñānam] arthe puruṣaṁ pravartayat prāpayaty artham, pravartakatvam api pravṛttiviṣayapradarçakatvam.. » et 5, $_{17}$: « dvividhaṁ ca samyagjñānam, arthakriyānirbhāsam, arthakriyāsamarthe ca pravartakam ».

(156) Cp. *Nyāyab.ṭ.* 5, $_{5}$: « ... kumbikāvivaradeçasthāyāṁ maṇiprabhāyāṁ maṇigrāhi jñānaṁ nāpavarakadeçasthe maṇau [pramāṇam] ».

Plus utile *Kand.* 190, $_{19}$: « Athānubhavajanmā vikalpo 'rthātmatayāropitasvapratibhāsaḥ svalakṣaṇasvapratibhāsayor bhedaṁ tirodhāya svalakṣaṇadeçe puruṣaṁ pravartayati saṁvādayati ca, maṇiprabhāyāṁ maṇibuddhivat, pāraṁparyeṇārthapratibandhād arthaprāpter iti cet.. » « ... yathāha : tato 'pi vikalpād vastuny eva pravṛttir iti ».

Nyāyavārt. 198, $_{7}$ « maṇiḥ prabhāyā āçrayaḥ. »

(157) = Tandjour, Rgyud XXXIII, fol. 45b. — (identifié par M. F. W. Thomas).

Texte : *Bodhacitta°* les deux stances sont citées *Bhām.* (II, 2, $_{18}$; 351, $_{19-23}$), qui lit : *Bodhi°*, et fournit les variantes : punaḥ au lieu de kila, °lakṣaṇā au lieu de °ṇāḥ, bhinnāpi deçanā 'bhinnā.... [= .... stoṅ daṅ gñis-med tha-dad min] au lieu de : bhinnā hi deçanā bh°. — Le comm. (Kalpataru, 272, $_{17}$) mérite d'être lu.

La première ligne est citée par An.giri. p. 550, $_{5}$ ad II, 2, $_{28}$.

Cf. n. 147 et 63, in fine. — *Laṅkav.* 54, $_{4}$: « deçanā hi yad anyasya tad anyasyāpy adeçanā....... »

« Les enseignements des protecteurs du monde sont subordonnés aux dispositions des créatures ; ils sont dans ce monde multiples en raison des multiples moyens [employés par les Bouddhas].

Tantôt profond, tantôt superficiel [158], tantôt l'un et l'autre à la fois, l'enseignement est divers : diverse n'est pas la *Çūnyatā* [159] qui a pour marque la non dualité ».

25. 11 « Le culte des douze āyatanas [160] produit la félicité

(158) Gambhīrottānabhedena... » « as deep and superficial ». — uttāna, = tib. (*Madh. vṛtti*, st. d'introd. 4) sla-ba. = rgya-che. — Les deux termes ont une valeur technique. Voyez Wass. 327 : « Remarquons que les Tibétains appellent les livres du sens exact ou des Mādhyamikas, les livres « profonds » (zab-mo), ceux des Yogācāras les livres développés (rgyas-pa, vaipulya ? mais ici dans le sens d'analytiques (legs-phye) comme il a été dit plus haut) ». Zab-mo = gambhīra, rgyas-pa = ausgedehnt = uttāna — *Mhv.* III, 408, $_{18}$: uttānīkaroti suit immédiatement vibhajati (cf. legs-phye) ; = prakāçayati *Bodhic-p.* (Bibl. Ind.) 59, $_{11}$.

(159) bāhya°, sarvaçūnyatā etc. ; cf. *Dharma-S.* § 41, et *Madh. vṛtti* XXII, 11 (p. 160, $_{25}$) XXV, $_{3}$ (194, $_{15}$) çūnyatā du passé etc.

(160) Voyez la curieuse citation, *Sāṁkhyatattvakaumudi* ad 44 (réf. communiquée par M. Garbe) et *Sāṁkhyas.v.* III, 54 :

daça manvantarāṇīha tiṣṭhantīndriyacintakāḥ /
bhautikās tu çataṁ pūrṇaṁ sahasraṁ tv ābhimānikāḥ //
bauddhā daça sahasrāṇi tiṣṭhanti vigatajvarāḥ /
pūrṇaṁ çatasahasraṁ tu tiṣṭhanty avyaktacintakāḥ /
nirguṇaṁ puruṣaṁ prāpya kālasaṁkhyā na vidyate //

Même citation d'après la *Smṛti*, *Bhām* (507) ad III, 3, $_{14}$; *Kalpataru*, 409, $_{17-20}$, et Çaṁkara *in loc.* qui commente *Kaṭhopaniṣad* (voir aussi I, 4, $_{1}$) I, 3, $_{10\ 11}$: « indriyebhyaḥ parā hy arthā... ».

Kalpataru : antaḥkaraṇadhyāyino bauddhāḥ — *Sarvasiddhāntas.* IV, 9 : « kṣaṇikā buddhir..... mumukṣubhir upāsyate ».

Un texte publié par M. Weber (*Rāmatapanīya Up.* p. 336, $_{1}$) :... kuṇḍinīti yogibhiḥ, praktir iti sāṁkhyaiḥ,... buddhir iti bauddhaiḥ.. . ».

Bauddha, dit M. Garbe (trad. p. 141, note) est employé ici dans le sens de *buddhy-upāsaka*, et non point dans celui de bouddhiste. — Nous avons : « those whose meditation is devoted to the senses..., the worshippers of the elements..., those of the egotising-organ .. , those of the judging organ . . . ». En combinant l'énumération des āyatanas *Sarvad.*

suprême » : c'est une thèse bien connue dans le système des bouddhistes :

« Il faut acquérir de nombreuses richesses, et pratiquer parfaitement le culte des douze *āyatanas*. A quoi bon cultiver ici-bas toute autre chose ?

Les cinq organes de connaissance, les cinq organes d'action, le manas et la buddhi : tels sont d'après les savants les douze āyatanas [161]. »

Le système des bouddhistes est exposé comme il suit **23.** 20
[par Jinadatta] dans le Vivekavilāsa : [162].

« Le Sugata est l'[iṣṭa]devatā des bouddhistes, [qui affirment] aussi l'universelle momentanéité [163]. Voici,

23, 14 et 24, 1 (cf. note suivante), on obtient ou peu s'en faut (abhimāna = ahaṁkāra, et non pas manas) la liste de la *Kaumudī* et d'Aniruddha.

Sans doute aucun, Mādhava exagère quand il déclare « prasiddha » dans le Bouddhisme la vertu du culte des āyatanas. Mais s'il faut — je crois que c'est provisoirement raisonnable — accorder crédit à notre auteur, on pourra peut-être faire quelques trouvailles dans le tantrisme bouddhique ou hindou. On connaît l'indriyasevana du Pañcarātra, I, 1, 53 (d'après P. W.) ; le culte du liṅga n'est que trop « prasiddha » dans nos tantras bouddhiques ; la gurupūjā dans le *Pañcakrama* comporte l'offrande des makāras, des cinq jouissances ; la pūjā du kāya des tathāgatas, et du « svakāya » qui lui est identifié, est peut-être en cause (ātmabhāvapūjā, etc.).

Enfin, la phrase : « arthān upārjya bahuçaḥ... » soutient dans une certaine mesure cette tentative d'interprétation.

(161) Cette liste extraordinaire des āyatanas = la liste des onze indriyas de Manu II 90-92), plus la buddhi (laquelle, d'après d'autres sources, constitue avec le manas, l'ahaṁkāra et le citta le groupe des antarindriya). — Nous lirons ci-dessous la liste bouddhique des āyatanas (voir note 167).

(162) Publié en partie (ṣaḍdarçanavicārakrama) par R. G. Bhandarkar, *Report on the Search for Sanskrit Mss., Bombay* 1887, pp. 458-63. Voyez p. 460. Les variantes sont : st. 4 : ... dharmāyatananāmāni ; st. 10 : °vāsanoccheda°.

Voyez aussi le *ṣaḍdarçanasamuccayasūtra*, édité par M. le Cte F. L. Pullè dans J. Société Italienne I, où est esquissée la théorie des pramāṇas [Ces deux références indiquées par M. Bendall].

(163) Kṣaṇabhaṅgura. Il faut distinguer le kṣaṇa° et le saṁtānabhaṅga.

dans l'ordre, les quatre vérités qui portent le nom d'āryasatya :

La douleur, et l'āyatana [164], ensuite [165] se place l'origine, puis le chemin. De cette quadruple vérité écoutez dans l'ordre l'explication.

La douleur = les skandhas de l'être qui transmigre ; ils sont au nombre de cinq : le vijñāna, la vedanā, la saṁjñā, le[s] saṁskāra[s] et le rūpa [166].

Les cinq sens, les cinq objets des sens, (son etc.), le mānasa° et le dharmāyatana ; voilà les douze āyatanas [167].

[La source] d'où procède dans le cœur des hommes la troupe du désir et des autres [āvaraṇas], (lesquels consistent par définition dans [l'attachement au] moi et au mien), c'est le samudaya [168].

Tous les saṁskāras sont momentanés » : cette idée fixée [dans l'esprit] constitue le chemin et est aussi appelée délivrance [169].

Il y a deux moyens de connaissance : pratyakṣa et anumāna. Or les bouddhistes se divisent en quatre écoles, Vaibhāṣikas, etc. :

Les Vaibhāṣikas soutiennent que l'objet [même] est atteint par la connaissance ; les Sautrāntikas ne veulent pas que l'objet du pratyakṣa soit extérieur ;

(164) Le mārga se confond avec le duḥkhanirodha (mokṣa) ; force a été de trouver une quatrième vérité ; cf. note 134.

(165) tataḥ.. ; Gough : « from them ». Cette stance est d'une assez pauvre écriture !

(166) Voyez note 128 *in fine*. — Cp. *Sarvasiddhāntas*. VI, ₈ et suiv.

(167) Voyez note 161. — Cf. *Dharma-S.* 22 ; Wass. 240 ; Candradās, *Dict. Tib.*, s. voc. skye mched.

(168) Lire avec Bhandarkar : rāgādīnāṁ gaṇo yasmāt samudeti... Pullé : « samudeti yato loke rāgādīnāṁ gaṇo 'khilaḥ...... samudayaḥ sa udāhṛtaḥ ».

La croyance au moi (satkāyadṛṣṭi) est la racine de tous les Kleças.

(169) Pullé : « ... nirodho mokṣa ucyate ».

les Yogācāras n'admettent que l'intelligence et les formes intellectuelles ; tandis que les Madhyamas ne reconnaissent que la conscience (saṁvid) seule, résidant en elle-même [170].

Mais les quatre écoles s'entendent sur la délivrance qui résulte de l'interruption des impressions qui constituent la trame des connaissances et [des passions], (désir, etc.)

La peau [pour servir de natte], le pot à eau, la tonsure, le vêtement fait de morceaux, le repas avant midi, la communauté, la couleur rouge du vêtement, voilà le refuge des mendiants bouddhistes ».

(A continuer.) L. DE LA VALLÉE POUSSIN.

---

(170) Faut il remarquer que cette définition est inexacte ? on pourrait l'appliquer à ceux des Vijñānavādins qui nient la réalité des ākāras de la buddhi. Décidément l'auteur du *Vivekavilāsa* n'était pas très bien informé. — Cp. *Çlokavārt.*, nirālambanavāda, 14 (p. 220) : « tatrārthaçunyaṁ vijñānaṁ yogācārāḥ samāçritāḥ, tasyāpy abhāvam icchanti ye mādhyamikavādinaḥ. »

S. JÉROME

ET LA

VIE DU MOINE MALCHUS LE CAPTIF

(*Suite et fin*) (1).

II.

La biographie originale.

Dans le manuscrit de Berlin, Sachau 302, la recension syriaque de la Vie de Malchus est précédée d'une partie des œuvres, traduites en syriaque, d'un écrivain ascétique très connu, Marc l'Ermite (IV[e]-V[e] siècle) (2), et elle porte un titre bien fait pour attirer l'attention : ܬܘܒ ܬܫܥܝܬܐ ܕܠܗ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܩܘܣ ܝܚܝܕܝܐ . ܕܡܬܩܪܐ ܗܘܐ ܡܠܟܘܣ, c'est-à-dire : *Ensuite l'histoire de lui, saint Marc l'Ermite, qui était appelé Malchus* (3). M. Bäthgen, qui a consacré au manuscrit une étude spéciale, crut ce titre mutilé et le restitua ainsi : *Ensuite l'histoire du même saint ermite Marc* [*concernant un ermite*] *du nom de Malchus* (4). C'était, en une ligne, attribuer à Marc l'Ermite

(1) Voir *le Muséon*, nouvelle série, t. I (1900), p. 413-455.
(2) Voir J. Kunze, *Marcus Eremita*, Leipzig, 1895.
(3) Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, p. 102-103.
(4) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI, p. 444.

la paternité du récit. M. Bäthgen ignorait d'ailleurs l'existence des autres exemplaires de la Vie syriaque, comme celle des textes grec et latin. M. Sachau, en publiant le texte du manuscrit de Berlin, accepta de confiance (1) ces maigres données (2), tandis que d'autre part, elles fournissaient à M. Zöckler (3) tous les éléments de sa réponse à M. Israël, qui avait dénié toute valeur historique à la Vie de Malchus écrite par S. Jérôme (4). « Ni dans la biographie de Paul de Thèbes, disait M. Zöckler au sujet des écrits hagiographiques de Jérôme, ni dans l'histoire de Malchus et de sa compagne de voyage échappés miraculeusement de la grotte aux lions, il ne manque d'indices montrant qu'on se trouve en présence d'une tradition plus ancienne, ingénieusement façonnée par le narrateur. L'histoire de Malchus existe même encore en syriaque, dans une rédaction différente de celle de S. Jérôme et le manuscrit qui la renferme lui donne Marc l'Ermite.... pour auteur. Depuis que la relation de Marc a été signalée dans un ancien manuscrit syriaque de la bibliothèque royale de Berlin, il serait difficile de contester que Jérôme a fait un emprunt ou bien à son contemporain ou bien à une tradition répandue au nord de la Syrie, dans laquelle Marc puisait également ». Cette question que M. Zöckler ne faisait qu'effleurer, M. Kunze la soumit à un examen moins superficiel (5). Il n'eut pas de peine à démontrer

(1) Comme le prouve le titre qu'il donne à la pièce, *l. c.*, p. 103 : *Geschichte des Marcus Eremita von einem alten Mönche Malchus und dessen Erlebnissen*.

(2) Ce que fit aussi M. Loofs dans son compte-rendu du *Marcus Eremita* de M. Kunze : la Vie syriaque de Malchus, dont M. Bäthgen avait cité les premiers mots, lui parut une source précieuse pour la biographie, encore peu connue, de Marc l'Ermite (*Deutsche Litteraturzeitung*, 1895, col. 1580).

(3) *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, p. 172.

(4) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXIII, p. 151-152.

(5) *Theologisches Literaturblatt*, t. XIX (1898), col. 393-398.

que l'attribution de la Vie de Malchus à Marc l'Ermite n'était pas fondée, et qu'elle reposait sur une simple conjecture de copiste, séduit par la ressemblance des noms propres ܡܪܩܘܣ et ܡܠܟܘܣ qu'il lisait dans son modèle (1). Puis, étudiant de plus près les rapports qu'ont entre elles les recensions syriaque, grecque et latine, il aboutit sans connaître, semble-t-il, les observations de M. Zöckler, à une conclusion toute semblable à la sienne (2), et lui donna une portée à laquelle, sans doute, M. Zöckler n'avait pas songé. « La Vie de Malchus, dit le professeur de Leipzig, se présente, avec les derniers raffinements de la part de S. Jérôme, comme une rapine littéraire. Tout en croyant peut-être ne se livrer qu'à un exercice de rédaction, il ne sut pas résister à la tentation de se vanter d'une aventure prétendûment personnelle. D'autre part, cette biographie acquiert ainsi une valeur plus considérable, puisqu'elle n'est pas un produit du cerveau de l'écrivain latin, mais qu'elle dérive d'une source anonyme un peu plus ancienne, évidemment écrite en grec.... En ce qui concerne le caractère littéraire de S. Jérôme, notre conclusion renverse bien des préjugés. Elle n'en fait pas moins pour l'histoire du monachisme et la critique des autres travaux hagiographiques de Jérôme. Car si dans la Vie de Malchus, il se montre traducteur si fidèle de ses devanciers, on se tiendra désormais en garde contre la thèse de ceux qui veulent que dans la Vie de S. Hilarion il ait donné libre cours aux fantaisies de son imagination inventive » (3).

(1) Aux arguments de M. Kunze, il est aisé d'en ajouter un nouveau : le titre donné par le ms. Sachau est unique dans la tradition manuscrite tant grecque que syriaque (voir ci-dessous, p. 214 sq.).

(2) Voir plus haut, p. 414.

(3) *Art. cité*, col. 398.

Voilà où en est restée la question. Reprenons-en l'étude dans les détails, afin de voir si les conclusions qu'on a émises répondent bien à la réalité.

Et tout d'abord, il est certain que les recensions latine (= H), grecque (= G) et syriaque (= S) ont entre elles les rapports les plus intimes, tant pour le fond que pour la forme (1). Les mêmes faits se retrouvent à la même place dans les trois textes, exprimés souvent de la même manière. Evidemment, deux de ces recensions sont des versions plus ou moins libres de la troisième. Quelques rapprochements feront saisir d'un coup d'œil cette parenté (2).

H	G	S
N. 1-2 : Qua cupiditate illectus, adorsus sum hominem et curiosius sciscitans rerum fidem, haec ab eo accepi : Ego, inquit, mi nate, Nisibeni agelli colonus, solus parentibus fui. Qui cum me quasi stirpem generis sui et haeredem familiae ad nuptias cogerent, monachum potius me velle esse respondi. Quantis pater minis, quantis mater blanditiis persecuti sint, ut pudicitiam proderem, haec res sola indicio est, quod et do-	*P. 434, 7* : Ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ ἁγίου Μάλχου, ἐπεθύμησα ἰδεῖν αὐτὸν καὶ ἐπορεύθην πρὸς αὐτόν...... Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἤρξατο διηγεῖσθαί μοι λέγων· Ἐγὼ ἐγεννήθην ἐν κώμῃ λεγομένῃ Νισιβενίᾳ, μονογενὴς τοῖς γονεῦσιν ὑπάρχων, οἵτινες ὥσπερ κλάδον ἐξ ἑαυτῶν μόνον με ἔχοντες ἐδορυφόρουν καὶ προβαίνοντός μου τῇ ἡλικίᾳ ἐσπούδαζόν με ζεῦξαι γυναικί. Ἐμοῦ δὲ ἀντιλέγοντος καὶ εἰπόντος· δεῖ με μονάζοντα γενέσθαι καὶ δουλεύειν τῷ Θεῷ, ἀκούσαντες ταῦ-	SACHAU, *p. 105 b, 6* : J'entendis donc au sujet de ce saint Malc et je brûlai du désir de le voir et d'être béni par lui, et j'allai vers lui..... Et lorsqu'il eut dit ces choses, il commença à me raconter disant : Je suis né dans un village appelé Ḥisebinê (ܚܝܣܒܝܢܐ), et j'étais unique à mes parents. Ceux-ci, parce que je leur étais comme un unique rejeton, m'enorgueillissaient et comme j'avançais en âge, ils

(1) Voir l'analyse donnée plus haut, p. 415. Les traits qui la composent sont communs aux trois recensions.

(2) Nous citons H d'après l'édition des *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 64-69, G d'après le texte publié ci-dessus, p. 434-450. Quant à S, les renvois sont faits à l'édition de M. SACHAU, *op. cit.*, p. 103-109, et pour le passage qui lui manque, au fragment reproduit plus haut, p. 450-455. Nous traduisons le texte syriaque aussi littéralement que le permet la construction.

mum et parentes fugi. Et qui ad Orientem ire non poteram, propter vicinam Persidem et Romanorum militum custodiam, ad Occidentem verti pedes, pauxillulum nescio quid portans viatici, quod me ab inopia tantum defensaret.

τα ἐκεῖνοι ἠγανάκτουν κατ'ἐμοῦ, καὶ ὁ μὲν πατὴρ ἠνάγκαζεν ἀπειλῶν, ἡ δὲ μήτηρ κολακεύουσα τοῦτο συνεβούλευεν. Ἰδὼν δὲ τὴν τοιαύτην ἐκείνων προαίρεσιν ἔνεδραν καὶ ἐμπόδιον τῆς ἐμῆς πρὸς τὸν Θεὸν ὁμολογίας γενομένην, καταλείψας αὐτοὺς καὶ παντὸς τοῦ πατρικοῦ οἴκου καταφρονήσας, ὀλίγας δαπάνας εἰς τὴν ὁδὸν βαστάσας, ἐβουλόμην εἰς τὰ τῆς ἀνατολῆς μοναστήρια ἀπελθεῖν. Διὰ δὲ τὸ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοὺς Ῥωμαίους ἐκεῖθεν τοῖς Πέρσαις ἐπικειμένους παρατάσσεσθαι, ἀνατραπεὶς τῆς τοιαύτης ὁρμῆς ἐνεθυμήθην εἰς τὴν δύσιν ἀπελθεῖν.

s'occupaient de m'unir à une femme. Et comme je leur disais : il faut que je sois moine et que je serve le Seigneur, ceux-là entendirent et ils se fâchaient contre moi. Et mon père pressait en menaçant, et ma mère me flattait en conseillant que je fisse cela. Lorsque je vis leur volonté fixée de telle manière qu'elle était devenue un obstacle à ma foi envers Dieu, je les abandonnai et je méprisai toute la richesse paternelle et je pris seulement un peu de vivres pour la route et je voulais aller vers les monastères de l'Orient. Et parce que à ce moment les Romains étaient placés pour combattre avec les Perses, je changeai ainsi de direction et je songeai à aller vers l'Occident.

N. 8 : Post grande intervallum dum solus in eremo sedeo, et praeter caelum terramque nihil video, coepi mecum tacitus volvere, et inter multa contubernii quoque monachorum recordari, maximeque vultum patris mei, qui me erudierat, tenuerat, perdideratque. Sicque cogitans, adspicio formicarum gregem angusto calle fervere.

P. 442, 2 : Ἐν μιᾷ οὖν ἡμέρᾳ κατὰ τὸ εἰωθὸς καθεζόμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἠρξάμην ἐνθυμεῖσθαι τὴν ἐν τῷ μοναστηρίῳ εἰρηνικὴν διαγωγὴν τῶν ἀδελφῶν καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου μου πατρὸς ἐνεικονίζεσθαι, καὶ τὴν εὔσπλαγχνον αὐτοῦ καὶ τελείαν ἀγάπην ἐν Χριστῷ περὶ ἐμέ, πῶς παντὶ τρόπῳ ἐσπούδαζεν μὴ χωρισθῆναί με ἀπ' αὐτοῦ, μὴ πειθομένου δέ μου θείᾳ ἀποκαλύψει τὰ μέλ-

P. 454, 23 : Un jour donc, étant assis selon l'habitude dans le désert, je commençai à méditer le genre de vie pacifique des frères dans le monastère, et je voyais comme en image le visage de notre père saint et son affection parfaite et grande envers moi, comment en toutes manières il prenait grandement soin que je ne me sépare pas de lui, et comme je ne

λοντά μοι συμβαίνειν προεμαρτύρατο. Ταῦτα δὲ λογιζόμενος καὶ σφόδρα λυπούμενος, ὁρῶ μυρμήκων φωλεὸν καὶ τούτων πλῆθος διαφόρως μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐργαζόμενον. . . .	me laissais pas persuader, par une révélation divine il attestait à l'avance ce qui allait m'arriver. Pendant que je pensais cela et que j'étais très attristé, je vois un nid de fourmis et la multitude de celles-ci qui travaillait diversement avec grande ardeur.

Le texte latin doit-il être considéré comme la rédaction originale, dont le grec et le syriaque ne seraient que de verbeuses traductions ? Ou bien, ainsi que le soupçonnent MM. Kunze et Zöckler, l'un ou l'autre de ces deux derniers représente-t-il l'œuvre primitive, que S. Jérôme tout en se donnant pour témoin oculaire (1), se serait contenté de

(1) Il n'est pas superflu d'insister, après M. Kunze, sur ce point. Si H est un dérivé, personne n'admettra qu'on puisse l'appeler un simple remaniement ou une traduction pareille à celle que fit Evagrius de la Vie de S. Antoine attribuée à S. Athanase, ou Jérôme lui-même des règles de Pakhôme. Dans la Vie de Malchus, S. Jérôme n'a pas suivi le procédé qu'il met en œuvre dans d'autres écrits, où il ne prend pas la peine d'indiquer les sources auxquelles il a puisé ; ici, il se met lui-même en scène, il se pose en témoin oculaire, donnant même dès le début du récit, des détails tout personnels sur les circonstances qui l'ont conduit auprès du vieux moine. Or, ces détails personnels, on les trouve exprimés dans G et dans S d'une façon identique ; tout au plus peut-on dire que çà et là ces derniers ont parlé d'eux-mêmes avec un peu plus de réserve. Si donc l'auteur latin n'avait fait que traduire leur œuvre, l'expression de « rapine littéraire » qu'on a employée à son égard serait parfaitement justifiée. Pour avoir, sans le moindre avertissement préalable, reproduit *et même amplifié* (voir p. 221 sq.) ces données autobiographiques de l'auteur anonyme, données qui convenaient si bien à sa propre personne, le traducteur latin serait coupable d'avoir donné le change sur son véritable rôle, en se disant auditeur et spectateur de choses qu'en réalité il n'avait jamais ni vues ni entendues. Assurément, S. Jérôme écrivain se présenterait ainsi sous un aspect que l'histoire de ses œuvres n'a pas encore fait connaître, si l'on en excepte peut-être un passage de l'épître 18, où, sans doute par distraction, il donne comme un renseignement venant du Juif qui l'a instruit dans la langue hébraïque, ce qu'il emprunte mot pour mot à Origène (voir G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, Erste Hälfte, Leipzig, 1901, p. 189).

faire passer en latin pour l'édification des chrétiens occidentaux ? Bien que le grand Docteur soit connu par de nombreuses traductions du grec et qu'il ait fréquemment emprunté sans les citer, aux écrivains antérieurs (1), nous ne pouvons nous rallier à la seconde hypothèse, car non seulement elle ne paraît démontrée par aucun des arguments qui ont été allégués pour sa défense, mais de plus, les probabilités et les raisons que peut fournir l'examen attentif des textes sont toutes en faveur de l'ouvrage latin.

M. Kunze observe d'abord que ni G ni S ne nomment S. Jérôme comme auteur de la pièce. Le manuscrit syriaque de la collection Sachau attribue, bien à tort, le morceau à Marc l'Ermite (2), et la traduction de G publiée par Lipomani porte : *Historia Malchi monachi viri sancti et captivi a quodam alio monacho scripta* (3). A ces détails donnés par M. Kunze, nous ajouterons que dans le ms. 1605 de Paris, le titre est : Διήγησις μοναχοῦ τινος περὶ τοῦ ἀββᾶ Μάλχου τοῦ αἰχμαλώτου. Voici celui des manuscrits de Moscou et de Jérusalem : Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος Μάλχου μοναχοῦ αἰχμαλωτισθέντος (4). Dans les manuscrits 825 (5) et 1660 du Vatican, il y a : Διήγησις Μάλχου μοναχοῦ τοῦ ἐν ἁγίοις αἰχμαλώτου γεγονότος Le manuscrit syriaque de Londres Add. 12175 porte comme titre : ܬܘܒ ܬܫܥܝܬܐ ܡܛܠ ܕܝܪܝܐ ܫܒܝܐ ܕܫܡܗ ܡܠܟܐ, c'est-à-dire « Ensuite l'histoire concernant un moine captif du nom de Malca » (6).

(1) Cfr. Grützmacher, *op. cit.*, p. 181-196, 212-225.
(2) Voir plus haut, p. 208-210.
(3) Les mots *a quodam alio monacho scripta* sont une ajoute de Sirleto, car ils ne figurent pas dans le Cod. Vatic. 1660, le seul utilisé par lui (voir ci-dessus, p. 422 sqq.).
(4) Sur ces deux manuscrits, voir les remarques de la page 430.
(5) On sait que cet exemplaire est une copie du Vaticanus 1660 (cf. p. 427-429).
(6) Wright, *Catal. of the syr. mss. in the Brit. Mus.*, p. 1100.

Dans l'autre manuscrit (Add. 12174), on lit : ܬܘܒ ܬܫܥܝܬܐ ܕܛܘܒܢܐ ܡܠܟܘܣ ܝܚܝܕܝܐ « Ensuite l'histoire du bienheureux Malchus le solitaire » (1). Le ms. de Paris syr. 317 a une rubrique encore plus simple : ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܠܟܘܣ ܝܚܝܕܝܐ « Histoire de Malchus le solitaire » (2).

A notre avis, le silence des textes grec et syriaque sur l'auteur de la Vie de Malchus ne prouve pas par lui-même. Il n'est pas rare, en effet, de trouver dans les manuscrits et dans les versions le titre seul d'une Passion ou d'une Vie de Saint, sans nom d'auteur, lors même que ce nom est bien connu. Ainsi, la Vie de S. Hilarion écrite par S. Jérôme ne porte pas de nom dans vingt-et-un des vingt-quatre manuscrits conservés aux Bibliothèques nationale de Paris et royale de Bruxelles (3) ; une traduction grecque en a été faite, qui est pareillement anonyme dans le manuscrit d'où l'éditeur l'a tirée (4), et les manuscrits de Paris et du Vatican qu'il n'a pas consultés (5), sont aussi pauvres de renseignements sur ce point que les deux autres versions grecques de la même pièce (6). Rien ne nous porte à croire qu'il en a été autrement de la *Vita Malchi* et de ses traductions, car bon nombre de manus-

(1) *Ibid.*, p. 1127.

(2) Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VII, p. 236.

(3) Cfr. le *Catal. codd. hag. lat. bibl. nat. Paris.* et le *Catal. codd. hag. bibl. reg. Bruxell.* (Pars I, Codices latini membranei).

(4) Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, p. 82.

(5) Cfr. *Catal. codd. hag. graec. bibl. nat. Paris.*, p. 240 ; *Catal. codd. hag. graec. bibl. Vatic.*, p. 131.

(6) C'est-à-dire 1° la *Vita Hilarionis* num. 2 de Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, X, 235 (= ms. Coislin. 110 ; cfr. *Catal. codd. hag. graec. bibl. nat. Paris.*, p. 292) ; 2° le texte num. 3 du même répertoire, en traduction latine dans Lipomani, VI, p. 360, et dont les exemplaires, tous anonymes, sont très nombreux (voyez par exemple les catalogues de mss. hagiographiques grecs de Paris et du Vatican), parce que ce texte fait partie du recueil de Siméon Métaphraste (cf. *Anal. Boll.*, t. XVI, p. 319).

crits, tant anciens que modernes, nous ont transmis l'ouvrage latin sans mettre en tête le nom de S. Jérôme. Sur les dix exemplaires de la Bibliothèque royale de Bruxelles, six ne citent pas le nom de l'auteur (1). Cette proportion est encore plus forte à la Bibliothèque nationale de Paris ; on y possède dix-huit fois le texte latin et douze fois le récit est présenté comme anonyme (2). Le silence unanime de la tradition manuscrite de G et S sur l'auteur de la Vie de Malchus, prouverait un seul fait, savoir que l'omission du nom de l'auteur remonte aux hagiographes grec et syrien eux-mêmes, et non à de simples copistes, comme c'est le cas pour les exemplaires du texte latin. Or, ce fait est susceptible d'une explication tout autre que celle de M. Kunze, explication au moins aussi acceptable, puisqu'elle a pour elle l'exemple des traductions grecques de la Vie de S. Hilarion. Eu égard, en effet, au nombre considérable des manuscrits latins d'où le nom de S. Jérôme est absent, on croira volontiers que si les traducteurs n'ont pas mis ce nom en tête de leur œuvre, c'est pour la raison bien simple qu'ils ne le lisaient pas dans leur modèle, l'exemplaire qu'ils avaient sous les yeux étant de la catégorie des manuscrits anonymes.

On allègue ensuite que l'auteur du récit ne se désigne que par le pronom de la première personne, sans qu'il soit jamais question de Jérôme. Mais cette observation nous semble vraiment sans importance, car à ce compte, il serait aisé de contester l'authenticité de la plupart des

(1) Cfr. *Catal. codd. hag. bibl. reg. Bruxell.*, Pars I, Cod. lat. membr., t. I, pp. 267, 268, 465 ; t. II, pp. 128, 198, 337. L'exemplaire le plus ancien, le n° 8216-18, écrit en 819, est du nombre des anonymes

(2) Cfr. *Catal. codd. hag. lat. bibl. nat. Paris.*, t. I, pp. 95, 169, 277 ; t. II, pp. 87, 239, 486 ; t. III, pp. 7, 122, 403, 419, 474, 515.

œuvres de S. Jérôme, comme d'un grand nombre des monuments littéraires que nous ont légués le moyen âge et l'antiquité.

Un autre argument de M. Kunze fait valoir ce fait que ni G ni S ne contiennent le prologue où S. Jérôme développe, en termes très ornés, le plan qu'il a conçu d'une histoire de l'Église. Le récit débute sans aucun préambule dans ces deux rédactions.

La suppression du prologue en grec et en syriaque n'a pas, croyons-nous, la portée qu'y attache le professeur de Leipzig. On serait bien plutôt tenté d'y voir une preuve que le grec et le syriaque sont une version. Dans cette hypothèse, en effet, on s'explique très naturellement que les traducteurs aient retranché une introduction qui n'offrait, ni pour eux, ni pour leurs lecteurs, aucune sorte d'intérêt. De plus, le style assez pompeux et compliqué de ce prologue, les pensées élevées qui en constituent la substance, étaient bien propres à rebuter des étrangers peu accoutumés, sans doute, à la rhétorique et aux subtilités de langage, où se complut toujours l'illustre disciple du grammairien Donat (1). Mais, encore une fois, le procédé de suppression est d'usage courant, non seulement de la part de traducteurs (2), mais aussi de simples copistes, et il ne saurait constituer un argument sérieux en faveur de l'originalité des textes grec et syriaque.

(1) Nous ne pouvons songer à transcrire tout le prologue ; en le lisant dans les *Acta Sanctorum*, Octobr. t. IX, p. 64, ou dans Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 53 B, on vérifiera aisément les caractères indiqués ici.

(2) Ainsi, une des traductions grecques de la Vie de S. Hilarion, celle qui fait partie de la collection de Métaphraste, supprime le prologue qui se trouve dans le texte latin (Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 29, § 1) ; de même, la solennelle péroraison de la Vie de Paul de Thèbes, due également à S. Jérôme (*P. L.*, t. XXIII, col. 28, § 17) a disparu des six recensions qui dérivent de cette biographie (cfr. J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, p. 32 et 33).

Tout au début du récit, après la première phrase, l'auteur de G, tout comme celui de S, rapporte qu'il avait quitté ses parents. Rien de pareil dans H. Aussi bien S. Jérôme n'aurait pu de pareille façon caractériser son voyage de Rome à Antioche. Voilà donc, d'après M. Kunze, un détail bien typique supprimé par S. Jérôme, qui s'accuse ainsi comme traducteur ou compilateur.

De nouveau, nous ne voyons pas comment ce passage prouve ce qu'on prétend en tirer. L'expression *Tempore illo ego a parentibus meis secesseram*, qu'invoque le professeur de Leipzig d'après la traduction de Sirleto, en grec Ἤμην δὲ ἐγὼ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναχωρήσας ἐκ τῶν γονέων μου (p. 434, 5), en syriaque ܐܢܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܐܬܪܚܩܬ ܗܘܝܬ ܡܢ ܐܒܗ̈ܝ (Sachau, p. 105 b, 4) diffère, il est vrai, assez notablement du latin *dum ego adolescentulus morarer in Syria*, auquel elle paraît correspondre. Mais il serait difficile de voir dans cette divergence une modification intentionnelle de la part de l'auteur latin, car la formule de G et de S est loin d'être aussi inconciliable que le croit M. Kunze avec ce que nous savons de la vie de S. Jérôme. Celui-ci, dans la lettre qu'il écrivait à Eustochium en 384 (1), s'exprimait en des termes absolument analogues : *cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis.... propter caelorum me regna castrassem et Ierosolymam militaturus pergerem, bibliotheca quam mihi... confeceram, carere omnino non poteram* (2). Ce passage désigne précisément le voyage en Orient que rappelle S. Jérôme au début de la Vie latine de Malchus (3) ; la divergence incriminée

(1) La date est probable. Voir *Acta Sanctorum*, Septembris t. VIII, p. 469 F-470 A ; GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 58.

(2) *Epist. XXII*, 30. MIGNE, *P. L.*, t XXII, col. 416.

(3) Cfr. *Acta Sanctorum*, Septembr. t. VIII, p. 438 F ; GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 147. On sait que S. Jérôme parvint à Antioche vers la fin de l'année

est donc un fait purement accidentel et, dans aucun sens, la critique n'en peut tirer parti. Encore semble-t-il plutôt qu'ici nous soyons en présence d'un véritable contresens de la part des traducteurs de H, contresens qui a rendu presque méconnaissables les mots *post multos dominos vel patronos* qu'on lit dans le latin au sujet du village de Maronia qu'habitait S. Malchus. Voici comment. La seconde phrase de H, après le prologue, est ainsi conçue : *Hic* (1) *post multos vel dominos vel patronos, dum ego adolescentulus morarer in Syria, ad papae Evagrii necessarii mei possessionem devolutus est, quem idcirco nunc nominavi ut ostenderem unde nossem quod scripturus sum.* Or, le lecteur qui ne porte pas sur ce texte toute son attention sera forcément tenté de faire du pronom démonstratif *hic* un adverbe de lieu désignant Maronia, et, comme conséquence naturelle de cette première méprise, il donnera pour sujet à la proposition principale le pronom *ego*, sujet de la proposition incidente qui précède le verbe principal. Pareille erreur ne rencontre aucun obstacle jusqu'au verbe *devolutus est*, qui évidemment ne peut s'accorder avec *ego* ; mais les petits mots tels que *est* passent aisément inaperçus et, dans la phrase que nous étudions, *est* disparait presque, au milieu de détails concernant l'écrivain et de propositions subordonnées qui ont toutes *ego* pour sujet (2). Enfin, pour compléter l'illusion, les traits qui dans la phrase latine concernent Maronia : *post multos*

373 et qu'après un an de séjour dans cette ville, il se rendit, non pas à Jérusalem « qui était primitivement le but final du voyage » mais au désert de Chalcis où il demeura jusqu'en 379 environ (BARDENHEWER, *Patrologie*, p. 427 ; pour plus de détails, voir GRÜTZMACHER, *op. cit.*, Kap. IV. Das Eremitenleben).

(1) Pronom démonstratif pour *Maronia viculus* de la phrase précédente.

(2) Cela est si vrai que, pour revenir à ce qui intéresse Maronia, S. Jérôme commence la phrase suivante par la particule *igitur*.

dominos vel patronos.....ad papae Evagrii possessionem devolutus est, peuvent presque aussi bien, du moins sans bizarrerie, être rapportés à *ego*. Trouvera-t-on étonnant qu'une confusion de ce genre ait été commise par un traducteur inhabile, alors qu'un érudit tel que le P. De Buck s'est laissé prendre au piège (1) ? Nous concluons donc que le grec Ἤμην δὲ ἐγὼ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναχωρήσας ἐκ τῶν γονέων μου καὶ ἀπελθὼν πρός τινα Εὐάγριον πρεσβύτερον et le syriaque ܐܢܐ ܕܝܢ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܐܬܪܚܩܬ ܡܢ ܐܒܗ̈ܝ ܘܐܙܠܬ ܠܘܬ ܐܢܫ ܐܘܓܪܝܣ ܩܫܝܫܐ sont la traduction fautive du latin *Hic* (2) *post multos dominos vel patronos...ad papae Evagrii.... possessionem devolutus est* (*sum*), sauf une modification inspirée des termes du latin et nécessitée par la singularité qu'il y avait à faire passer l'écrivain pour un homme ayant eu successivement plusieurs maitres ou patrons.

Ce premier point admis, la différence que l'on remarque de H à G et S dans la disposition des trois phrases du début, s'explique parfaitement (3). De l'interprétation

(1) « Initio ejusdem Vitae, écrit le Bollandiste, manifestum facit sanctus biographus unde comperta habuerit S. Malchi gesta. Dum adolescentulus moraretur in Syria, *ad papae Evagrii, necessarii sui, possessionem devolutus erat*, quae jacebat Maroniae, triginta fere millibus ab Antiochia ad Orientem. Erat illic quidam senex etc. » *Acta Sanctorum*, Octobr. t. IX, p. 60 F.

(2) Une circonstance de temps a remplacé cette particule de lieu, dont le contexte de G et de S n'eut pas permis l'emploi.

(3) La deuxième et la troisième phrases de H correspondent respectivement à la troisième et à la deuxième de G S ; il faut citer ici les textes.

H	G	S
N. 1 : *Maronia triginta ferme millibus ab Antiochia urbe Syriae, haud grandis ad Orientem distat viculus. Hic post multos vel dominos, vel patronos, dum ego adolescentulus morarer in*	P. 434, 3 : Ἀπὸ τριάκοντα μιλίων Ἀντιοχείας τῆς Συρίας χωρίον ἐστὶν καλούμενον Μαρώνιας. Ἐν τούτῳ ἦν τις γέρων μοναχὸς ὀνόματι Μάλχος, ἀνὴρ θαυμαστὸς καὶ ἅγιος. Ἤμην δὲ ἐγὼ ἐν τῷ και-	SACHAU, p. 105 b, 1 : *A trente milles d'Antioche de Syrie, il y a un village appelé Mâroniâ. Dans celui-ci, il y avait un moine âgé du nom de Malchus, homme admirable et saint. Moi à*

erronée du passage en question résultait un certain désordre, du plus fâcheux effet sur l'entrée en matière. L'auteur interrompait la description de Maronia (première phrase de H G S) pour donner sur sa propre personne quelques détails tout à fait indépendants du contexte (seconde phrase de H, mal comprise par G et S), et revenant ensuite aux habitants du village syrien (troisième phrase de H) il finissait par dire les motifs qui l'amenèrent à le visiter. Aussi, les auteurs de G et de S ont-ils cru nécessaire de grouper ces éléments qui leur apparaissaient épars dans H, car, dans leur ouvrage, on trouve réunis d'un côté les détails relatifs à Maronia et au moine qui l'illustra par ses austérités (première et seconde phrases de G et S), de l'autre les traits les dépeignant eux-mêmes, leur situation antérieure, leurs relations avec Evagrius (troisième phrase de G et S), leur désir de voir l'ascète, enfin leur voyage à Maronia (quatrième phrase de G et S).

M. Kunze insiste sur le même passage et fait remarquer que la rédaction syriaque porte ܘܐܙܠܬ ܠܘܬ ܚܕ ܐܘܓܪܝܣ ܩܫܝܫܐ « Et je m'étais rendu auprès d'un certain Evagrius, prêtre » ; en grec : καὶ (ἤμην) ἀπελθὼν πρός τινα Εὐάγριον πρεσβύτερον. Ni en grec, ni en syriaque, il n'y a de traces des détails personnels que S. Jérôme développe à cet endroit (1).

Syria, ad papae Evagrii necessarii mei possessionem devolutus est, quem idcirco nunc nominavi, ut ostenderem unde nossem quod scripturus sum. Erat igitur illic quidam senex nomine Malchus, quem nos latine regem possumus dicere.	ρῷ ἐκείνῳ ἀναχωρήσας ἐκ τῶν γονέων μου καὶ ἀπελθὼν πρός τινα Εὐάγριον πρεσβύτερον.	*cette époque j'avais quitté mes parents et j'étais allé chez un certain Evagrius, prêtre.*

(1) « Hic [viculus].... ad papae Evagrii *necessarii mei* possessionem devo

Au rebours de M. Kunze, nous croyons que le texte mis en cause démontre à lui seul l'antériorité de la recension H, car un détail tout personnel à Jérôme subsiste dans G et S : c'est la mention du prêtre antiochéen Evagrius. Il importe peu que cette donnée soit suivie, dans H, d'explications que le grec et le syriaque, à vrai dire, ne fournissent pas, mais qu'ils supposent certainement (1). On sait depuis toujours, par d'autres documents encore (2) que la *Vita Malchi*, que S. Jérôme se rendit à Antioche auprès d'Evagrius, auquel l'unissaient les plus intimes relations d'amitié, et qu'ensuite il séjourna, plusieurs années durant, dans le désert de Chalcis où était situé le village de Maronia ; les rapports qu'entretenait le grand Docteur avec Evagrius ne furent pas interrompus par cette retraite dans les solitudes de Syrie. Si les auteurs de G et de S ne sont pas des traducteurs, on s'explique malaisément l'allusion à une visite faite au personnage en question, à moins de recourir à des coïncidences fortuites, c'est-à-dire à de pures hypothèses (3). De plus, la mention d'Evagrius, avec la nuance de réserve qu'elle revêt dans les rédactions grecque et syriaque, constitue à nos yeux une preuve formelle que celles-ci

lutus est, *quem idcirco nunc nominavi, ut ostenderem unde nossem quod scripturus sum* ».

(1) Pourquoi, en effet, G et S commençent-ils par citer Evagrius, si celui-ci n'a rien à faire avec ce qui suit ?

(2) Cfr. *Acta Sanctorum*, Septembr. t. VIII, pp. 437 CDEF, 439 AB, 443 A, 448, 453 E ; GRÜTZMACHER, *op. cit.*, pp. 142, 148, 149, 165 et § 12, Hieronymus als Eremit in der Wüste Chalcis.

(3) M. Kunze soupçonne lui-même la difficulté, quand il dit « Zwar wird anzunehmen sein dass auch syr. und graec. demselben berühmten Evagrius presbyter von Antiochien meinen, der der Freund des Hieronymus und nachmals Bischof war ». Ajoutons que de cette conjecture en découle nécessairement une autre qui est, on l'avouera, assez invraisemblable ; c'est la complicité de l'évêque d'Antioche avec S. Jérôme dans cette appropriation frauduleuse du travail d'autrui.

dérivent du latin. Nous-mêmes, ne disons-nous pas « un certain » (τὶς) pour désigner les personnes qui nous sont peu connues (1) ?

Le professeur de Leipzig constate ensuite qu'il y a entre les trois recensions de la Vie de Malchus un rapport identique. Le grec et le syriaque s'écartent simultanément du texte de S. Jérôme en tout ce que celui-ci offre de personnel, tandis que, pour les autres détails, les trois textes concordent. C'est là, pour M. Kunze, un indice certain que S. Jérôme ne saurait être le rédacteur primitif. Comment en effet, dit-il, les traducteurs grec et syriaque eussent-ils, d'une façon si constante, effacé tous les traits par lesquels Jérôme se déclare auteur et témoin oculaire ? Même au cas où les deux traducteurs se réduiraient à un seul, comment admettre que ce traducteur ait généralisé de si étrange manière les données concrètes de S. Jérôme ?

Cette argumentation, nous le reconnaissons volontiers, compromettrait gravement l'originalité de la Vie H, si les inexactitudes qu'elle contient ne lui ôtaient malheureusement toute valeur. Et d'abord, quant à la prétendue absence, dans les textes G et S, du cachet personnel propre à la rédaction hiéronymienne, il serait oiseux d'en discuter davantage la portée. Qu'il nous suffise de rappeler que, des trois passages pouvant donner prise à la critique (2), il n'en est pas un seul dont l'examen soit de nature à troubler, pour ne rien dire de plus, quiconque

(1) Car, il importe de le faire remarquer, G et S ne sont pas des traductions littérales ; ceux qui en sont les auteurs ont, dans une certaine mesure, accommodé leur modèle latin à leur propre personnalité. Voir ci-dessous.

(2) Voir p. 217-223. Notons qu'il ne s'en rencontre pas d'autre, car dans tout le reste de l'opuscule Malchus a la parole, et l'épilogue, où réapparaît enfin le biographe, n'offre aucune particularité remarquable à ce point de vue.

admet la priorité du latin. D'autre part, que les recensions H, G et S concordent dans tous les détails où n'apparait point la personnalité de S. Jérôme, c'est là une affirmation aussi peu conforme à la vérité que possible. On peut, en effet, signaler des divergences pour des passages d'une tout autre espèce. Peu fidèles en général au texte H, les rédacteurs de G et de S ont, de-ci de-là, ou amplifié ou abrégé l'œuvre de S. Jérôme ; on en verra bientôt de nombreux exemples (1).

Voici le sixième argument de M. Kunze. Le but littéraire que S. Jérôme signale dans son introduction plaide contre lui. En réalité, il veut, déclare-t-il à la fin de son récit, recommander la pureté (2), tandis qu'au début il prend la plume pour s'exercer à l'art de l'écrivain et dépouiller la rudesse de son langage (3). Pour M. Kunze, ces deux desseins diamétralement opposés ne se concilient pas ; les textes G et S où seul le premier figure, sont donc l'original. Tout est clair, si l'on admet que l'auteur latin a remanié ici son modèle, dans l'intention de faire passer l'œuvre d'autrui pour la sienne propre.

Il n'y a, croyons-nous, aucune difficulté à concilier le double but énoncé par S. Jérôme. L'un concerne le fond de l'ouvrage, l'autre n'en atteint que la forme. Si l'auteur latin songe au prochain en lui proposant un récit édifiant,

(1) M. Kunze s'en débarrasse trop facilement, lorsqu'il écrit « syr. und graec. stimmen gegen Hieronymus zusammen, bezw. dieser differirt von ihnen, wo er Persönliches berichtet ; wo nicht, da stimmt er, *von Kleinigkeiten abgesehen*, mit beiden überein ». Voir ci-dessous.

(2) N° 13 : *castis historiam castitatis expono. Virgines castitatem custodire exhortor. Vos narrate posteris, ut sciant inter gladios et inter deserta et bestias, pudicitiam numquam esse captivam.*

(3) Prol. : *ego, qui diu tacui.... prius exerceri cupio in parvo opere et veluti quandam rubiginem linguae abstergere, ut venire possim ad latiorem historiam.*

on ne peut lui adresser le reproche de viser en même temps à l'élégance du langage.

M. Kunze ajoute encore que seul S. Jérôme relève l'interprétation philologique du nom de Malchus : *quem nos latine regem possumus dicere, Syrus natione et lingua* (1). C'est là, selon le critique allemand, une de ces additions personnelles qui trahissent le traducteur ajoutant à son original.

La suppression de ce détail par les textes G et S s'explique d'une autre façon également plausible. Pour le traducteur syriaque, la remarque eût été banale ; quant au rédacteur grec, il aura pensé seulement qu'il n'était pas Latin, et que, par conséquent, il ne pouvait pas dire *nos latine*, sans songer davantage qu'il était possible de donner un équivalent.

Un autre argument qu'on apporte contre le latin, c'est qu'en syriaque et en grec la narration a un caractère manifestement plus primitif. Ainsi, par exemple, quand Malchus veut fuir et expose son plan à sa compagne de captivité, le syriaque et le grec s'accordent à dire que celle-ci pria Malchus de l'emmener avec lui et de la conduire dans un monastère. On s'explique de cette façon pourquoi Malchus ne fuit pas seul. Or, remarque M. Kunze, à l'endroit correspondant du texte de S. Jérôme (n° 8), le fait est noyé dans un flot de rhétorique.

L'exemple nous parait mal choisi. Il suffit de rapprocher les deux passages pour s'en convaincre. L'auteur grec s'exprime comme suit, p. 444, 5 : Τούτοις τοῖς λογισμοῖς συντρίψας μου τὴν καρδίαν δι' ἡμερῶν πολλῶν, παρεγενόμην πρὸς τὴν γυναῖκα. Ἰδοῦσα δέ μου οὕτως τὸ πρόσωπον κατηφές, τὴν αἰτίαν μαθεῖν παρεκάλει. Ὁμολογήσαντος δέ μου ὅτι ὑπομνησθεὶς τῆς τῶν

(1) Voir les textes parallèles cités plus haut, p. 220, note 3.

ἀδελφῶν εὐταξίας φυγεῖν προήρημαι, καὶ εἰς τὸ μοναστήριον ὅθεν ἐξέβαλέν με ὁ ἐχθρὸς ἐπανελθεῖν, καὶ αὐτὴ τοῦτο συμβουλεύουσά μοι παρεκάλει παραλαβεῖν καὶ αὐτὴν καὶ δοῦναι εἰς μοναστήριον. Συνθέμενοι δὲ ἀλλήλοις τὸν σκοπὸν τοῦτον, κλαίοντες ἐδεόμεθα τοῦ Θεοῦ συνεργῆσαι εἰς τὸ προκείμενον ἡμῖν καὶ ῥύσασθαι ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἀσεβοῦς ἔθνους ἐκείνου. Τῇ δὲ εἰς τὸν Θεὸν ἀντιλήψει τὰς ἐλπίδας ἐπιῤῥίψας λοιπὸν τῆς ἐπανόδου ἐφρόντιζον. Le texte syriaque (Sachau, p. 107 b, 18) dit de même : *Lorsque par ces pensées j'eus broyé mon cœur, après beaucoup de jours j'allai près de la femme ; quand elle vit mon visage ainsi altéré, elle me persuada de lui en apprendre la cause, etc.* Dans le latin (n° 9) on lit : *Regresso ad cubile occurrit mulier ; tristitiam animi vultu dissimulare non potui. Rogat cur ita exanimatus sim. Audit causas, hortatur fugam. Peto silentii fidem, non aspernatur, et jugi susurro inter spem et metum medii fluctuamus.* Nous avouons bien humblement ne rien trouver d'oratoire en ce passage, qui, pour être gracieusement exprimé, est infiniment plus simple d'idée et de forme que les textes grec et syriaque qui lui correspondent (1). Le lecteur s'explique aisément, d'autre part, sans que le narrateur doive l'en avertir, pourquoi la vertueuse captive accompagne Malchus dans sa fuite à travers le désert. L'absence de ces motifs dans H n'est donc pas nécessairement une suppression de la part de S. Jérôme. A notre avis, les traducteurs grec et syriaque, peu satisfaits du laconisme qu'observait à cet égard le latin, auront comblé ce qui leur paraissait une lacune, à l'aide des réflexions qui leur venaient les premières à l'esprit (2).

(1) Par contre, il serait très facile de montrer que les additions banales et les phrases de rhétorique creuse, foisonnent dans G et S. Nous aurons ci-après l'occasion d'en signaler plusieurs.

(2) On peut faire la même remarque au sujet des raisons qu'expose Malchus à sa compagne pour justifier son projet d'évasion. Ces raisons sont tenues cachées par l'auteur latin (*audit causas*), mais rien n'était plus facile que de

Enfin, objecte-t-on, S. Jérôme n'a pas pu le premier rédiger la Vie de Malchus, car l'auteur se donne pour un vieillard rapportant ses souvenirs de jeunesse. Or, quand S. Jérôme se rendit à Maronia, il avait au moins quarante-deux ou quarante-trois ans ; ce n'était donc plus un tout jeune homme, *adolescentulus*. Cette question de chronologie s'embrouille d'autant plus que S. Jérôme se prétend vieux, *senex*, lorsque quinze ou seize ans après avoir entendu le récit de Malchus, il le met par écrit.

A première vue, la difficulté chronologique que soulève M. Kunze peut paraître sérieuse ; pour celui qui connaît les habitudes littéraires de S. Jérôme, elle ne tarde pas à céder complètement. Il est bien vrai que l'écrivain latin se qualifie d'*adolescentulus* à l'âge de quarante-deux ans, et de *senex* alors qu'il n'a guère plus de cinquante-sept ans (1). Mais remarquons d'abord que l'argument tiré de cette anomalie par M. Kunze prouve trop et tend, ce qu'il n'admet point, à attribuer la rédaction du texte H à quelque faussaire, peu familiarisé avec les données chronologiques de l'existence de S. Jérôme. Cette solution inattendue s'imposerait d'autant plus que c'est à deux endroits différents que l'auteur latin se dit *adolescentulus* (2), tandis

les deviner. C'est ce que font G et S en lieu et place de leurs lecteurs ('Ομολογήσαντος δέ μου ὅτι ὑπομνησθεὶς κτλ). Pareil procédé est mis en œuvre d'un bout à l'autre du récit : les rédacteurs grec et syriaque n'ont rien laissé à l'esprit du lecteur ; dans leur œuvre, tous les faits sont reliés entre eux et abondamment expliqués.

(1) Encore ces données supposent-elles que S. Jérôme est né peu après 330, ce qui n'est nullement démontré. A la suite de TILLEMONT (*Mémoires*, t. XII, p. 618) et d'autres, O. ZÖCKLER (*Hieronymus*, p. 23) et GRÜTZMACHER (*op. cit.*, p. 48 sqq.) font naître Jérôme après 340 ; BARDENHEWER (*Patrologie*, p. 426) ne se prononce pas. Au reste, comme les deux opinions ne rendent pas moins frappante la bizarrerie des expressions qu'on a relevées, il est inutile de les discuter ici. Nous supposons donc établie la chronologie adoptée par M. Kunze.

(2) Nos 1 et 13. Le premier passage a été étudié ci-dessus, p. 218-221. Voici

que, chose capitale, le grec et le syriaque n'ont qu'une fois l'appellation similaire ; en outre, l'auteur de H seul prend le qualificatif de *senex* (1). Si la difficulté est réelle, elle subsiste donc au cas où la rédaction latine ne serait qu'un plagiat. Mais cette prétendue contradiction est des plus aisées à expliquer. Comme le remarque fort justement le P. De Buck, qui l'a déjà rencontrée et à peu près résolue dans son Commentaire sur la Vie de S. Malchus (2), ces termes d'*adolescentulus* et de *senex* sont tout relatifs et n'ont point toujours, dans l'emploi qu'on en fait, la rigueur de leur sens précis. Le savant Bollandiste cite, d'après Facciolati (3), de curieux spécimens de gens qui à trente, trente-cinq et quarante ans, se qualifiaient d'*adolescentuli*. Il eût pu emprunter, ainsi que le lexicographe latin, une remarquable série d'exemples nouveaux aux œuvres de S. Jérôme lui-même. En voici quelques-uns. En 374, précisément à l'époque, peut-être même l'année où, âgé de quarante-deux ans, il eut un entretien avec le moine Malchus, l'illustre écrivain est encore *adolescens, immo paene puer* (4). Dix ans plus tard, il a dépassé la cinquantaine ; pourtant, même appellation : *adolescens* (5). Mais, déjà en 386, une transformation

le second : *Haec mihi senex Malchus adolescentulo retulit ; haec ego vobis narravi senex*. En grec, p. 449, 8, on lit : Ταῦτα ἐμοὶ ἔτι νέῳ τὴν ἡλικίαν ὄντι ὁ ἅγιος γέρων Μάλχος ἐξηγήσατο ἅπερ κἀγὼ... ἐξεθέμην. Le syriaque (SACHAU, p. 109 b, 7) ne diffère pas du grec.

(1) Comme on voit par le même passage.

(2) *Acta Sanctorum*, Octobr. t. IX, p. 67 B.

(3) *Lexicon totius latinitatis*, s. v. *adolescens*.

(4) *Epist. LII ad Nepotianum*, 1. *P. L.*, t. XXII, col. 527. S. Jérôme parle de l'époque où il écrivit sa lettre à Héliodore Celle-ci date de 374 ou 375. Cfr. STILTING, *Acta Sanctorum*, Septembr. t. VIII, p. 447 E. GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 54, la place entre 373 et 379.

(5) *Comment. in Ezechielem*, lib. XIII, 44. *P. L.*, t. XXV, col. 449. La remarque y est faite à propos du *Liber adversus Helvidium*, écrit vers l'année 384. Cfr. STILTING, *l. c.*, p. 468 E F ; GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 59.

s'opère dans sa personne : *jam canis spargebatur caput*, écrit-il à Pammachius au sujet du voyage qu'il fit à Alexandrie cette année-là, *et magistrum potius quam discipulum decebat* (1). Voici qu'en 394, trois ou quatre ans après avoir écrit la Vie de Malchus, S. Jérôme déclare avoir atteint la vieillesse, *senium* (2) ; en 404, il se dit parvenu à l'âge le plus avancé et presque décrépit (3). En un mot, il est peu d'écrivains qui aient donné une signification plus étendue aux termes désignant l'âge que le célèbre Docteur de l'Église latine (4), et assez mal inspirés ont été les érudits qui ont voulu mettre en œuvre les données de ce genre pour fixer approximativement la date de sa naissance (5).

(1) *Epist. LXXXIV ad Pammachium et Oceanum*, 3. *P. L.*, t. XXII, col. 745. Sur la date de ce voyage, voir STILTING, *l. c.*, p. 484 F-485 A ; GRÜTZMACHER, p. 51.

(2) *Epist. LII*, 4. *P. L.*, t. XXII, col. 530. Cfr. STILTING, *l. c.*, p. 526 CD ; GRÜTZMACHER, p. 65 sq.

(3) *Epist. CXII ad Augustinum*, 18. *P. L.*, t. XXII, col. 928. Cf. STILTING, *l. c.*, p. 593 B ; GRÜTZMACHER, p. 84.

(4) Notons l'explication qu'en propose FESSLER-JUNGMANN, *Institutiones patrologiae*, t. II, 1 (1892), p. 132, note 1 : « Adverte porro, Hieronymum passim dum meminit suae infantiae vel adolescentiae, designare tempus quo adhuc inexpertus et imperitus erat in exponendis sacris Scripturis ». De même, le P. STILTING, *l. c.*, p. 431 C. « Ein solcher Sanguiniker wie Hieronymus, dit M. GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 46, empfindet auch in verschiedenen Lebenslagen sein Alter verschieden. Als er im Alter auf ein langes Leben zurückschaut, datiert er manches Ereignis unbewusst in seine Jugend hinauf, was er vielleicht an der Schwelle des Mannesalters erlebt hat. Und im besten Mannesalter stehend, aber die Gebrechlichkeit eines zarten Körpers empfindend, der durch sitzende Lebensweise und eifriges Studium mitgenommen war, nennt er sich plötzlich senex, mit seinem Alter kokettierend ». On tiendra compte aussi de la remarque de TILLEMONT, *Mémoires*, t. XII, p. 639 : « S. Jérôme n'est pas exact dans ses contes ». Cette observation du clairvoyant historien est confirmée en tout point par les conclusions auxquelles sont arrivés ceux qui se sont récemment occupés des sources du *De Viris inlustribus*. S. Jérôme ne cachait pas d'ailleurs son dédain pour les questions de chronologie (voir GRÜTZMACHER, *op. cit.*, p. 41).

(5) Tout récemment encore, M. Grützmacher (p. 48-50) s'est donné beaucoup de peine pour démontrer, d'après ces données, que S. Jérôme est né

Telles sont les raisons que produit M. Kunze contre la priorité de la recension H. Pour réunir en un faisceau tous les éléments qui favorisent le jugement du critique allemand, joignons aux observations qu'il a fait valoir la curieuse particularité que voici. Le manuscrit 164 de la bibliothèque de Chartres, du XII[e] siècle, contient, fol. 39[v] à 41[v], le texte latin sous le titre suivant : *Actus Malchi monachi captivi a beato Hieronymo de syro sermone in latinum translati* (1), titre presque identique à celui que fournit un manuscrit provenant également du Nord de la France, le ms. 208 de la bibliothèque de Charleville, du XII[e] siècle, dans lequel la Vie de Malchus (fol. 1[v]) est précédée de la formule : *Incipit vita Malchi captivi de syro sermone in latinum a beato Ieronimo translata* (2). Ce titre, qui constitue d'ailleurs une exception dans la tradition manuscrite (3), est d'attestation trop récente pour qu'on puisse y voir autre chose que la fantaisie de quelque scribe entreprenant et raisonneur,

entre 340 et 350, et non pas en 331 comme le veut S. Prosper. Les termes *puer*, *adolescens* employés par S. Jérôme encore après 380 ne peuvent pas convenir, selon lui, à un homme âgé de 50 ans. Il sera toujours aisé, croyons-nous, de retourner l'argument, si l'on se base sur ce fait que peu après 390 S. Jérôme se qualifie déjà de *senex*, et ce, à plusieurs reprises. M. Grützmacher écarte les témoignages de cette nature par une exégèse trop subtile.

(1) *Catal. cod. hagiogr. bibl. civitatis Carnotensis*, ANALECTA BOLLANDIANA, t. VIII (1889), p. 141.

(2) Nous devons la connaissance de ce manuscrit à M. NAU, *Analecta Bollandiana*, t. XX (1901), p. 141, n. 3. Voir *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. V, 1879, p. 643. — Évidemment, les titres cités ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Les deux manuscrits proviennent, du reste, de localités relativement peu éloignées : le ms. de Charleville appartenait autrefois à l'abbaye de Signy et celui de Chartres au chapitre de la même ville.

(3) Ainsi que nous avons pu nous en convaincre, en examinant le titre d'une soixantaine d'exemplaires, décrits dans les Catalogues de mss. hagiographiques publiés par les Bollandistes et dans le *Catalogue des mss. des bibl. publiques des départements*.

inspiré sans doute par le caractère général de cette histoire, dont le théâtre et les personnages sont tout orientaux.

Des considérations qui précèdent, il ressort clairement, semble-t-il, que la manière de voir de M. Kunze n'est pas appuyée d'une démonstration assez décisive pour réussir à déposséder S. Jérôme de la paternité de la Vie originale de S. Malchus. Au lecteur qui garderait quelque doute ou qui désirerait, vu l'importance de la question, des preuves positives de l'antériorité du latin, peut-être serons-nous également en mesure de donner satisfaction. Malgré le peu de prise que laissent à la critique des textes aussi parallèles que H d'une part, G et S de l'autre, les divergences significatives sont assez nombreuses et, surtout, constamment favorables à la rédaction hiéronymienne.

Et tout d'abord, la supériorité littéraire de celle-ci est incontestable. Le grec et le syriaque effacent ou atténuent les traits ingénieux du latin (1), en les noyant souvent

(1) Ainsi p. 435, 13, *eorum me magisterio tradidi*, ἔμεινα παρ' αὐτοῖς. 435, 21 *solarer viduitatem eius*, ἀνάπαυσον αὐτήν. 437, 4 *prosecutus ergo me de monasterio quasi funus efferret*, προπέμπων δέ με ὥσπερ εἰς ἀπώλειαν : les trois derniers mots du latin n'ont pas été compris. 437, 16 *longo postliminio haereditarius possessor*, οὗτός ἐστιν ὁ μέγας πλοῦτος ὃν ἐξῆλθες κληρονομῆσαι. 438, 19 *monachum quem in patria fueram perditurus, in eremo inveneram*, ἀνταπόδοσις τῆς παρακοῆς μου ἡ αἰχμαλωσία μου γέγονεν. 439, 13 *tunc vere sensi captivitatem meam*, τότε γνοὺς ἀληθῶς τὴν τῆς ψυχῆς μου αἰχμαλωσίαν : τῆς ψυχῆς est de trop et détruit tout l'effet de l'expression. 439, 14 *monachum coepi plangere quem perdebam*, τὸν θάνατον ἐπένθουν τῆς παρθενίας μου. 441, 5 *et magis animae copulam amato quam corporis*, καὶ πνευματικῇ διαθέσει ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους. 441, 6 *sperent domini maritum, Christus noverit fratrem*, τούτῳ τῷ τρόπῳ συζευχθῶμεν ἀλλήλοις, ἵνα ἰδόντες οἱ κύριοι ἡμῶν σαρκικὸν νομίσωσ γάμον· ὁ δὲ καρδιογνώστης Χριστὸς τῶν ἑαυτοῦ δούλων τὴν πνευματικὴν γνώσεται ἀδελφότητα. 446, 3 *Si iuvat Dominus* m i s e r o s, *habemus salutem ; si despicit* p e c c a t o r e s, *habemus sepulcrum*, ἐὰν βοηθήσῃ τῇ ταπεινώσει ἡμῶν ὁ Κύριος, ἐγένετο ἡμῖν τὸ σπήλαιον σωτηρία· ἐὰν δὲ ὡς ἁμαρτωλοὺς καταλείψῃ ἡμᾶς, ἐγένετο ἡμῖν τάφος : l'harmonie de la phrase latine a disparu. 446, 9 *o multo*

dans de banals développements, introduisent, pour ainsi dire à chaque ligne, des transitions, inutiles au sens, qui ne font qu'alourdir la marche du récit, forment fréquemment une phrase entière d'une proposition incidente de H, et amplifient comme à plaisir ce dernier, vrai modèle de concision, sans rien ajouter d'ailleurs aux faits qu'il exprime (1). Bref, à lire sans préjugé les trois recensions, pour ce qui est du naturel, de la simplicité, du pittoresque et des autres qualités du style, le grec et le syriaque ont tout l'air de se trainer péniblement à la suite du latin. Celui-ci conserve d'un bout à l'autre une allure primesautière qui impressionne en sa faveur. Mais, il faut bien le dire, dans le cas présent cette considération n'a que peu de poids dans la balance : avec tout le talent qu'on lui connait, S. Jérôme a pu en effet retravailler à loisir l'œuvre de ses obscurs prédécesseurs (2), et peut-être voudra-t-on voir un indice favorable à cette hypothèse dans ce passage du prologue latin, absent des recensions G et S, où S. Jérôme présente d'avance son opuscule comme un exercice de composition littéraire (3). Pourtant, au point de vue de la forme, une particularité

gravior exspectata quam illata mors ! πρὸ τῆς τοῦ ξίφους πληγῆς τῇ τοῦ φόβου ὑπερβολῇ νεκροὶ γεγόναμεν. Etc. Dans tous ces passages, le syriaque suit fidèlement le grec.

(1) Voir, par exemple, les textes cités p. 225-226. Qu'on veuille encore comparer à H les passages suivants de G : 434, 8-18 : 435, 16-20 ; 436, 4-7 ; 436, 17-437, 5 ; 441, 10-13 ; 443, 2-32 ; 445, 1-7 ; 447, 12-20 ; 448, 12-14 ; 448, 18-450, 7 ; etc., etc. Sur les quelques passages où G et S paraissent plus simples que H, voir ci-dessous, p. 236-238.

(2) S. Jérôme a procédé ainsi maintes fois. « Er besass eine ausserordentliche Fähigkeit, die Gedanken anderer nachzudenken und mit der ihm eigenen Gewandtheit in gefälliger Form den Lateinern zu übermitteln ». Grützmacher, *op cit.*, p. 181. Voir *ibid.*, pp. 17 sqq., 181 sqq., 212 sqq.

(3) *Ita et ego qui diu tacui..., prius exerceri cupio in parvo opere, et veluti quandam rubiginem linguae abstergere, ut venire possim ad latiorem historiam.* Prol.

mérite d'être relevée ; c'est la substitution, faite par G et S, du discours direct au discours indirect du latin. Ce procédé trahit, chez leurs auteurs, la préoccupation d'animer davantage l'exposé des faits ; il paraît peu vraisemblable que S. Jérôme ait pris si souvent le parti opposé. Ainsi, au n° 3 de H, on lit : *incidit mihi cogitatio ut ad patriam pergerem, et dum adhuc viveret mater (jam enim patrem mortuum audieram) solarer viduitatem ejus, et exinde venundata possessiuncula partem erogarem pauperibus, ex parte monasterium construerem ; (quid erubesco confiteri infidelitatem meam ?) partem in sumptuum meorum solatia reservarem*. Tout ce passage devient en grec, p. 435, 18 : ὁ πονηρὸς καὶ βάσκανος διάβολος ὑπέβαλέν μοι ὡς εὔλογον λογισμόν, φάσκων· Τοῦ πατρός σου τελευτήσαντος, ὑπόστρεψον εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ ἕως ζῇ ἡ μήτηρ σου, ἀνάπαυσον αὐτήν, καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν αὐτῆς πώλησον τὰ ὑπάρχοντά σου καὶ τὰ μὲν δὸς πτωχοῖς, τὰ δὲ φύλαξον καὶ οἰκοδόμησον ἐξ αὐτῶν μοναστήριον, καὶ γενοῦ καὶ σὺ πατὴρ μοναχῶν. Καὶ ἵνα σοι τὴν ἀλήθειαν διηγήσωμαι, τέκνον, φιλαργυρίας λογισμὸν ὑπετίθετό μοι λέγων· Τήρησον ἐξ αὐτῶν εἰς τὸ γῆράς σου, ἵνα ἔχῃς ἀνάπαυσιν, καὶ εἰς τὴν ἀπόκρισιν τῆς μονῆς σου. Le syriaque (Sachau, p. 106 a, 32) est absolument parallèle au texte grec. — Au même paragraphe, le latin poursuit : *Clamare coepit abbas meus diaboli esse tentationem et sub honestae rei occasione latere antiqui hostis insidias etc.* ; le grec, auquel le syriaque (Sachau, p. 106 b, 8) correspond mot pour mot, dit avec plus de vivacité, p. 436, 6 : Ἀκούσας δὲ ὁ ἅγιος ἀββᾶς ἡμῶν λέγει μοι· Τέκνον, μὴ ἀκούσῃς μηδὲ θελήσῃς τοῦτο πρᾶξαι· αὕτη διαβολικῆς κακοτεχνίας ἐστὶν παγίς κτλ., et le discours direct continue. — Au n° 4, le latin s'exprime ainsi : *Ego interim longo postliminio haereditarius possessor, et sero mei consilii poenitens....* En grec, p. 437, 14, on a : Τότε οὖν ἐγὼ εἰς ἔννοιαν τὰς τοῦ ἁγίου πατρός

μου νουθεσίας λαβών, ἔλεγον πρὸς ἐμαυτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ μέγας πλοῦτος ὃν ἐξῆλθες κληρονομῆσαι, ταλαίπωρε, αὗταί εἰσιν αἱ τοῦ ἐχθροῦ ἀπατηλαὶ καὶ ψυχοφθόροι ὑποσχέσεις. Et le syriaque, p. 451, 9, ne dit pas autrement. Onze fois, les auteurs de G et S se séparent ainsi de H pour faire parler leurs personnages sous la forme directe ; jamais, au contraire, ils ne touchent, sinon pour l'amplifier, au discours direct que renferment certains passages du latin.

Toujours au point de vue de la composition, on remarquera que, çà et là, les recensions G et S aiment à rapprocher les traits relatifs au même ordre d'idées, traits qui sont dispersés en latin. Pour quel motif S. Jérôme eût-il disjoint ce qui se trouvait naturellement uni dans sa source ? Par exemple, lorsque Malchus, inspiré du démon, veut quitter son monastère pour aller vivre auprès de sa mère devenue veuve et recueillir, après sa mort, l'héritage paternel, l'abbé, par de bonnes paroles, essaie de le détourner de ce coupable projet. *Proponebat mihi*, lit-on dans H, n° 3, *exempla de Scripturis plurima : inter quae illud, quod initio Adam quoque et Evam spe divinitatis supplantaverit. Et cum persuadere non posset, provolutus genibus, obsecrabat ne se desererem, ne me perderem, nec aratrum tenens, post tergum respicerem.* L'auteur grec, p. 436, 11, rassemble les arguments empruntés à l'Ecriture de la façon que voici : καὶ γὰρ τὸν Ἀδὰμ εἰς ὕψος θεότητος διὰ τῆς ἀπάτης ἐπάρας, εἰς πυθμένα ᾅδου κατήγαγεν· καὶ ὁ Κύριος τὸν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπιβαλόντα εἰς ἄροτρον παραγγέλλει μὴ στραφῆναι εἰς τὰ ὀπίσω. Ὡς δὲ ἐπὶ πολὺ τὰς τοιαύτας ἐκ τῶν θείων Γραφῶν παράγων μαρτυρίας οὐκ ἴσχυσέν με πεῖσαι, κατὰ τοῦ Κυρίου λοιπὸν προσπεσών μοι ὥρκιζέν με ἵνα μὴ αὐτὸν καταλείψω. Comme toujours, le texte syriaque (Sachau, p. 106 b, 15) suit pas à pas la recension grecque : *Et Adam, en effet,*

l'ayant élevé par l'erreur à une telle hauteur, il l'a fait descendre au fond de l'enfer ; et Notre Seigneur, celui qui met la main sur le soc de la charrue, il lui commande de ne pas se tourner pour regarder en arrière etc. (1). — Plus loin, on lit que la caravane dont Malchus faisait partie, tombe dans une embuscade ; avec une de ses compagnes de voyage, le moine fugitif devient la propriété d'un des Sarrasins vainqueurs, et peu après son maitre veut le contraindre à épouser la captive. Pour échapper à cette union criminelle, Malchus va se donner la mort, mais l'épouse qu'on lui a imposée l'arrête par ces mots (n° 7) : *Precor te, inquit, per Jesum Christum, et per huius horae necessitatem adjuro, ne effundas sanguinem tuum in crimen meum. Vel si mori placet, in me primum verte mucronem. Sic nobis potius conjungamur. Etiamsi vir meus ad me rediret, servarem castitatem, quam me captivitas docuit : vel interirem potius, quam perderem. Cur moreris ? ne mihi jungaris.* L'auteur de G, p. 440, 12, suivi par celui de S, trouve bon de réunir la première phrase et la troisième, c'est-à-dire celles qui visent directement le projet de Malchus : Ὁρκίζω σε Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἵνα μὴ δι' ἐμὲ σφάξῃς ἑαυτόν· εἰ δὲ τοῦτο ποιεῖν προῄρησαι, πρῶτον εἰς ἐμὲ στρέψον τὴν μάχαιραν. Διὰ τί δὲ ἑαυτὸν ἀναιρεῖν προῄρησαι ; φράσον,

(1) Il est impossible de conserver dans notre traduction l'ordre des mots de la phrase syriaque. Celle-ci est un décalque parfait de la phrase grecque. — Ce passage prouve doublement contre G et S. Dans le latin, le supérieur du monastère, en exhortant Malchus à repousser les tentations de l'esprit malin, ne puise dans la Bible qu'un seul exemple, celui d'Adam, pour appuyer ses conseils, et cette citation est tout-à-fait appropriée à la circonstance. Le second texte biblique n'est pas un exemple, mais une simple tournure de phrase empruntée à la Sainte Écriture, comme on en rencontre à chaque page dans les œuvres de S. Jérôme. G et S l'ont transformée en citation destinée, elle aussi, à fortifier la thèse de l'abbé, mais ne se sont pas aperçus qu'elle n'avait aucun rapport avec ce discours, qui traite uniquement des maux causés par le démon (p. 436, 7-12). Ils ont ainsi brisé l'harmonie de ce passage.

φησίν. Ἵνα μὴ ἐμὲ λάβῃς γυναῖκα ; Γίνωσκε ἐμὲ μᾶλλόν σου τὴν σωφροσύνην σπουδάζειν τηρεῖν τῷ Χριστῷ. Οὐ μόνον ἀπὸ σοῦ, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ νόμιμός μου ἀνὴρ ἦλθεν πρός μέ κτλ. — La description du travail des fourmis qui se lit dans H n° 8, paraît avoir subi un remaniement du même genre ; G, p. 442, 8-20 et S (Sachau, p. 107 a, 6-23) ont rapproché les traits qui présentaient quelque affinité : les indications générales sur l'activité de ces animaux, le butin dont ils se chargent pour le transporter dans leur nid, les soins qu'ils prennent de leurs congénères fatigués ou blessés sur le chemin.

Ainsi, par l'emploi de ces deux artifices, le discours direct et le groupement des traits similaires, les recensions G et S, si prolixes et si banales souvent en regard de l'ingénieuse concision du latin, doivent tout au moins nous inspirer la défiance, car elles usent des procédés qui caractérisent d'ordinaire celui qui transcrit et remanie un texte, non pas celui qui l'écrit pour la première fois. Si, cependant, on conçoit jusqu'à un certain point qu'un écrivain lettré tel que S. Jérôme ait pu trouver monotone l'usage trop fréquent du style direct et çà et là défaire avec art ce que ses prédécesseurs avaient symétriquement assemblé, il est peu probable qu'on accorde la priorité à celle d'entre deux rédactions qui simplifie ou supprime certains passages de l'autre, passages d'interprétation difficile pour qui ne connaît pas exactement la langue latine et en particulier la langue de S. Jérôme, si pleine d'images et de peintures brillantes. Les phrases de H qui n'ont pas leur équivalent dans G et S appartiennent précisément à cette catégorie (1).

(1) Voir plus haut, p. 217, ce qui a été dit de l'absence, dans G et S, du prologue latin. L'omission d'une partie du n° 1 de H tient apparemment à une autre raison (cfr. p. 239).

Citons quelques exemples.

H	G	S
N. 3 : Prosecutus ergo me de monasterio quasi funus efferret, et ad extremum valedicens : Video, ait, te, fili, satanae cauterio notatum ; non quaero causas, excusationes non recipio.	*P. 437, 4* : Προπέμπων δέ με ὥσπερ εἰς ἀπώλειαν ἔλεγεν ὁ πατήρ· Βλέπω σε, τέκνον, ὑπὸ τοῦ σημείου τοῦ διαβόλου καυτηριασθέντα·	*P. 450, 4* : Me conduisant donc comme à la perte, l'abbé me disait : Mon fils, je te vois stigmatisé de l'amour de l'argent du calomniateur.
N. 4 : Et ecce subito equorum camelorumque sessores Ismaëlitae irruunt, crinitis vittatisque capitibus, ac seminudo corpore, pallia et latas calliculas trahentes : pendebant ex humero pharetrae ; laxos arcus vibrantes, hastilia longa portabant. Non enim ad pugnandum, sed ad praedam venerant.	*P. 437, 13* : ἐξαίφνης ἐπελθόντες ἡμῖν Σαρακηνοὶ	*P. 451, 7* : Soudain les perturbateurs tombèrent sur nous
Rapimur, dispergimur, in diversa trahimur.	διήρπασαν πάντας ἡμᾶς.	et nous enlevèrent tous.
N. 6 : Jam igitur venerat tenebrosior solito, et mihi nimium matura nox. Duco in speluncam semirutam, novam conjugem : et pronubante nobis moestitia, uterque detestamur alterum, nec fatemur.	*P. 439, 12* : Ζεύξας οὖν με αὐτῇ, εἰσήγαγέν με εἰς σπήλαιον μετ' αὐτῆς.	*P. 452, 22* : Lorsque donc il m'eut uni à elle, il m'introduisit dans une caverne avec elle.
N. 9 : Inflatis conscensisque utribus, aquis nos credimus, paulatim pedibus subremigantes, ut deorsum nos flumine deferente, et multo longius quam conscende-	*P. 444, 19* : Φυσήσας οὖν τοὺς ἀσκούς, ἔδωκα τὸν ἕνα ἐκείνῃ, καὶ οὕτως κρατοῦντες αὐτοὺς ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς ποσὶν κωπηλατοῦντες διήλθομεν τὸν ποταμόν.	SACHAU, *p. 108 a, 1* : Je gonflai donc ces outres et je donnai l'une à cette femme, et ainsi en tenant les outres des mains et en nous servant des pieds comme

ramus, in alteram nos exponente ripam, vestigium sequentes perderent. Sed inter haec madefactae carnes, et ex parte lapsae, vix tridui cibum pollicebantur.

de rames, nous traversâmes le fleuve.

Celui qui parcourt d'un bout à l'autre les trois recensions objectera peut-être que le latin supprime et simplifie tout comme le grec et le syriaque, et que par suite, la question demeure en suspens. Mais qui ne voit que le genre d'omissions est tout différent ? Les passages de H que G et S ne contiennent pas, sont peu nombreux, d'une sobriété de bon aloi, et ne révèlent pas la moindre intention suspecte. Seulement, la concision, les mots un peu spéciaux ou la construction en faisaient un obstacle difficile à franchir pour des traducteurs inhabiles. Par contre, de tous les détails, peu importants d'ailleurs, que le grec et le syriaque ont en plus du latin, les uns sont de verbeux développements ou d'inutiles explications, les autres trahissent une véritable tendance, la tendance, bien compréhensible du reste, à proposer aux lecteurs pieux un modèle plus édifiant encore que le Malchus de S. Jérôme. La plupart des hagiographes qui remanient un texte se comportent, on le sait, de la même façon. « Que le fond d'une légende soit ou non authentique, la marche régulière de son développement n'est jamais du merveilleux au naturel, de la recherche à la simplicité ; elle tend à s'amplifier plutôt qu'à se restreindre » (1). Il eût été difficile ici d'exploiter le merveilleux : le sujet ne com-

(1) A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis, l'Homme de Dieu*, Paris, 1889, p. XLIV.

portait guère de développements de ce genre, et surtout pareil travail eût dépassé le but modeste que les traducteurs s'étaient assigné. C'est d'une autre idée qu'ils se sont inspirés. La Vie de Malchus est l'histoire d'un moine entré tout jeune dans un monastère et sévèrement châtié par la Providence pour en être sorti malgré les sages conseils de son supérieur. N'était-ce pas l'occasion pour les hagiographes grec et syrien, qui vraisemblablement sont des moines et qui écrivent pour un public de moines, de s'étendre avec complaisance sur les devoirs et les avantages de la vie monastique ? Aussi n'y ont-ils pas manqué. Malheureusement pour eux, tout au début (n° 1), le texte latin offrait un détail peu en harmonie avec l'idéal des moines orientaux, auxquels des instructions aussi réputées que celles de S. Basile interdisaient d'une manière presque absolue les rapports avec l'autre sexe (1). D'après le récit de S. Jérôme, Malchus habitait à Maronia sous le même toit qu'une femme de l'âge le plus avancé, guettée déjà par la mort. Ce que voyant, le biographe demande aux habitants de la localité si le lien qui unit les deux vieillards est le mariage, la parenté ou la communauté d'esprit. Et les villageois se contentent de répondre qu'ils sont saints et agréables à Dieu. Cette cohabitation de Malchus avec une femme, G et S ne l'ont pas trouvée à l'honneur de l'ascète et l'ont simplement passée sous silence. Il n'y a pas l'ombre d'une raison pour que

(1) Voir E. Marin, *Les moines de Constantinople*, 1897, p. 123 ; J. M. Besse, *Les moines d'Orient*, 1900, p. 60 sq. Encore S. Basile a-t-il tempéré la rigueur de la règle en usage chez les ermites et les cénobites des IV[e] et V[e] siècles, laquelle excluait toute relation quelconque avec l'autre sexe (cfr. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 1897, pp. 234, 238 sq., 289). Ainsi, d'après la règle pakhômienne, « les cénobites devaient éviter tout rapport avec les femmes ». P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, 1898, p. 283, 316.

S. Jérôme introduise à plaisir un semblable détail, puisqu'il accuse le même but que les rédacteurs grec et syrien, c'est-à-dire la glorification de la chasteté (1).

Cet obstacle renversé, G et S accommodent à leur tendance tous les passages auxquels il est possible de donner une couleur monastique. Aux premiers mots déjà, on s'en aperçoit : pour H (n° 1), le héros de l'histoire est seulement un vieillard du nom de Malchus ; pour G (434, 4) et S (Sachau, 105 b, 3), c'est aussi un moine, μοναχός, ܕܝܪܝܐ. — Voici que le biographe aborde le saint homme et lui demande son histoire. Dans H (n° 1), Malchus, sans se faire prier, commence *ex abrupto* l'exposé de ses aventures. Dans G (434, 9-17) et S (Sachau, 105 b, 9-106 a, 1), il parle tout d'abord de la vie des moines et de la manière de servir Dieu ; puis, en guise d'avant-propos, il annonce à son interlocuteur qu'il va lui faire connaître les dangers, que par sa faute, il a traversés ; ils serviront, dit-il, de leçon à un grand nombre, afin qu'ils apprennent à ne pas mépriser les avertissements de leur père spirituel. — Plus loin, lorsque Malchus déclare que, fuyant la maison paternelle, il est entré dans un monastère, il n'a, d'après H (n° 2), que quelques mots sur sa conduite à cette époque : *repertis monachis, eorum me magisterio tradidi, manuum labore victum quaeritans, lasciviamque*

(1) Voir plus haut, p. 224. S. Jérôme a traité maintes fois de la virginité, particulièrement dans ses lettres, par ex. dans l'*ep. 22 ad Eustochium de custodia virginitatis*. Au sujet de cette épître, M. Grützmacher, *Hieronymus*, p. 253, remarque avec raison que « la virginité est pour Jérôme l'Évangile dans l'Évangile ». Il est donc peu vraisemblable que traduisant G ou S, Jérôme eût imaginé le détail dont nous parlons, fut-ce même pour ajouter à l'intérêt du récit, lui qui écrivait à Népotien, engagé dans la cléricature : *Hospitiolum tuum aut raro, aut numquam mulierum pedes terant. Omnes puellas et virgines Christi, aut aequaliter ignora, aut aequaliter dilige : Ne sub eodem tecto mansites : nec in praeterita castitate confidas* (*P. L.*, t. XXII, col. 531).

carnis refrenans jejuniis. G (435, 15) suivi par S (Sachau, 106 a, 25), accentue fortement la note : ἔμεινα παρ' αὐτοῖς, πάσῃ ἀγωγῇ τῆς σεμνῆς τοῦ μονήρους βίου κατὰ τὴν ἔνθεον ἐκείνων πολιτείαν ἀγωνιζόμενος καὶ προκόπτων ἐν Κυρίῳ καλῶς. Ἐν ἱκανοῖς δὲ ἔτεσιν τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ ἀνεπιλήπτως ἐγκαρτερήσαντός μου ἐν τῷ μοναστηρίῳ, καὶ τῶν ἀδελφῶν πάντων χαιρόντων ἐπὶ τῇ προκοπῇ τῆς σεμνῆς μου πολιτείας....

On sait quel rôle important joue le démon dans l'enseignement ascétique et la vie spirituelle des moines d'Orient (1). A cet égard aussi, G et S décèlent les préoccupations qui animent leurs auteurs. Après de longues années de vie religieuse, dit le texte latin (n° 3), Malchus se sent pris du désir de retourner dans sa patrie et de revoir sa mère, pour la consoler dans son veuvage et recueillir, après sa mort, l'héritage paternel. D'après G (435, 18-436, 3) et S (Sachau, 106 a, 31-106 b, 5), ces pensées lui sont suggérées par le démon, qui est mis directement en scène. — Πολιορκούμενος δὲ τούτοις τοῖς λογισμοῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, poursuit G d'accord avec S, ἠναγκάσθην τῷ πνευματικῷ πατρὶ τὴν τοιαύτην τῆς ψυχῆς μου νόσον ἀποκαλύψαι. Aucune trace de ce détail dans H. — Selon l'expression de G (436, 18-437, 4) et S (450, 1-4), c'est également le démon qui triomphe dans le cœur du moine (2) et le fait sortir du monastère, en le décidant par ces paroles à l'adresse de l'abbé : Οὐ σου κηδόμενος ταῦτα ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ πλήθει τῶν ἀδελφῶν ἑαυτὸν καὶ τὴν μονὴν αὐτοῦ δοξάσαι βουλόμενος. D'après le récit plus simple de H (n° 3), c'est Malchus qui

(1) Ces expressions sont empruntées en partie à D. Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 521. Voir *ibid.*, p. 521 sqq.

(2) Fait que G rappelle encore plus loin, p. 443, 6-10, alors que le latin (n° 8) n'en dit pas un mot : πενθεῖν ἑαυτὸν ἠρξάμην ὅτι... τῆς... εὐταξίας τῶν ἀδελφῶν νόθοις λογισμοῖς ὡς νήπιον θωπεύσας με ὁ διάβολος καὶ ἐν ταύτῃ τῇ αἰχμαλωσίᾳ καταστήσας εἰς τοσούτους πειρασμοὺς εἰσήνεγκέν με (= S, Sachau, p. 107 a, 32-107 b, 1).

remporte sur son supérieur une coupable victoire, *putans illum non meam utilitatem, sed suum solatium quaerere.*

Le moine indocile eut bientôt à se repentir de sa détermination. Devenu prisonnier des Sarrasins, ceux-ci le font monter sur un chameau qui le transporte à leur campement, après une course rapide à travers le désert. Pendant le voyage, dit le texte latin sans faire aucune réflexion (n° 4), Malchus recevait pour nourriture des viandes à demi crues, pour boisson du lait de chameau ; arrivé à destination, on lui ordonne de saluer l'épouse du maitre et ses enfants ; enfin la chaleur l'oblige à quitter la plupart de ses vêtements. Tous ces détails sont exposés par S. Jérôme sans le moindre commentaire. *Carnes semicrudae, cibus ; et lac camelorum potus erat. Tandem... pervenimus ad interiorem solitudinem, ubi dominam liberosque ex more gentis adorare jussi, cervices flectimus. Hic quasi clausus carcere, mutato habitu, id est nudus ambulare disco. Nam aeris quoque intemperies nihil aliud praeter pudenda velari patiebatur.* Dans la pensée des auteurs grec (458, 5-9) et syrien (451, 16-25), ces faits constituent autant de souillures infligées au moine Malchus en punition de sa désobéissance : καὶ οὐ τοῦτο (1) μόνον πρὸς αἰσχύνην τῆς ἀπειθοῦς μου γνώμης συνέβη μοι, ἀλλὰ καὶ φαγεῖν ἔδωκάν μοι κρέα καὶ καμήλειον ἔπινον γάλα (2), καὶ ἀπενέγκας με εἰς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ

(1) Voir plus bas, p. 248-249, ce que nous dirons du fait désigné par τοῦτο.

(2) Les moines orientaux s'abstenaient généralement de viande. Le concile de Chalcédoine (451) punit de l'anathème les moines qui mangent de la chair et qui vivent avec une femme. Voir E. Marin, *op. cit.*, p. 121, 126 ; D. Besse, *op. cit.*, p. 303 sqq. La règle de Pakhôme et celle de Schenoudi interdisaient également la viande ; voir P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 299, 325. « Le moine oriental, dit M. Zöckler, à quelque région qu'il appartienne (Égypte, Palestine, Asie Mineure, Syrie, Mésopotamie), s'interdit d'une manière absolue l'usage de viande », *Askese und Mönchtum*, p. 234 ; cfr. *ibid.*, p. 237. On comprend donc aisément que G et S donnent une signification spéciale au fait simplement indiqué par S. Jérôme. Si celui-ci dépendait de ceux-là, il n'eût pas

ἐκέλευσέν μοι κύψαντα προσκυνῆσαι τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, λέγων· Αὕτη ἐστιν ἡ δέσποινα ὑμῶν (1). Καὶ πρὸς τούτοις ἐδιδασκόμην ὁ εὐλαβὴς μοναχὸς τὸ σχῆμα τῆς γυμνότητος ἐκείνων πρὸς ἀξίαν ἀνταπόδοσιν τοῦ φιλαργύρου μου τρόπου περιβάλλεσθαι. — Caractéristique aussi est la réponse de Malchus, d'après G (439, 7) et S (452, 18), au maître qui veut lui faire épouser une esclave : ἀντιλέγοντος δέ μου αὐτῷ ὅτι μονάζων εἰμί...., *comme je lui disais que je suis moine*..., en regard du latin (n° 5) : *et cum ego refutarem diceremque me christianum*...

D'autres passages encore révèlent d'une manière non moins significative la tendance générale des auteurs grec et syrien. Ainsi, à un moment donné, Malchus seul dans le désert, donne libre cours à ses pensées. *Coepi mecum tacitus volvere*, lui fait dire S. Jérôme (n° 8), *et inter multa, contubernii quoque monachorum recordari maximeque vultum patris mei qui me erudierat, tenuerat, perdideratque*. Le ton de G (p. 442, 2-7) et de S (p. 454, 24-455, 6) est bien différent ; l'expression *inter multa... quoque* a disparu en laissant toute la place aux souvenirs du monastère, et ceux-ci sont plus détaillés : ἠρξάμην ἐνθυμεῖσθαι τὴν ἐν τῷ μοναστηρίῳ εἰρηνικὴν διαγωγὴν τῶν ἀδελφῶν καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου μου πατρὸς ἐνεικονίζεσθαι, καὶ τὴν εὔσπλαγχνον αὐτοῦ καὶ τελείαν ἀγάπην ἐν Χριστῷ περὶ ἐμέ, πῶς παντὶ τρόπῳ ἐσπούδαζεν μὴ χωρισθῆναί με ἀπ' αὐτοῦ, μὴ πειθομένου δέ μου θείᾳ ἀποκαλύψει τὰ μέλλοντά μοι συμβαίνειν προεμαρτύρατο.

A la fin du n° 8, après avoir rappelé le travail de la fourmi, S. Jérôme le compare avec la vie du moine d'une

omis, sans doute, de reproduire ici les termes de l'original, puisque lui-même écrit : *Si vis perfectus esse, bonum est vinum non bibere et carnem non manducare* (*Adversus Jovinianum*, I, 6. MIGNE, *P. L.*, t. XXIII, col. 294), conseil qu'il donne encore dans sa lettre à Laeta (*P. L.*, t. XXII, col. 874).

(1) Voir ci-dessus, p. 239, ce qui a été dit des rapports des moines avec les femmes. Les arguments que nous tirons des deux passages se corroborent l'un l'autre.

façon discrète et mesurée. Au contraire, les rédacteurs grec et syrien (1) que cette comparaison a mis en verve, intercalent à cet endroit une longue paraphrase, très inattendue, sur les devoirs de la vie commune dans les monastères, qui interrompt net la narration et ainsi trahit assez clairement la main d'un remanieur. La pauvreté individuelle et la communauté des biens, sur lesquelles nos traducteurs insistent particulièrement, tandis que S. Jérôme y fait à peine allusion, est un des thèmes les plus familiers aux écrivains ascétiques (2), depuis le grand législateur monastique, S. Basile (3).

Nous signalerions encore, si ce n'était superflu, plusieurs textes de la fin du récit, qui appartiennent à la même catégorie que les passages déjà cités. Par exemple, Malchus et sa compagne appellent la bénédiction divine sur leur projet d'évasion (4) ; H dit seulement qu'ils flottaient entre l'espérance et la crainte (n° 9). Par trois fois, les fugitifs rendent grâce à Dieu d'un bienfait qu'ils en ont reçu ou de la disparition d'un danger qui les menaçait (5) ; le latin (n° 11) n'a rien de pareil : le sentiment qui s'y manifeste est, au contraire, la crainte du péril. Enfin, dans un épilogue bien moins sobre que celui de H (n° 12 *fin.*), les auteurs grec et syrien reprennent et développent les considérations qu'ils ont énoncées tout

(1) G : p. 443,6-444,4 ; S : Sachau, p. 107 a, 31-107 b, 18.

(2) Voir D. Besse, *op. cit.*, p. 154 sqq. ; E. Marin, *op. cit.*, p. 120 sqq., p. 127.

(3) *Regulae brevius tractatae*, Ἐρώτησις πε'. Εἰ χρὴ ἔχειν τι ἴδιον ἐν ἀδελφότητι. *P. G.*, t. XXXI, col. 1143 A. La réponse débute ainsi : Τοῦτο ἐναντίον ἐστὶ τῆς ἐν ταῖς Πράξεσι περὶ τῶν πιστευσάντων μαρτυρίας, ἐν αἷς γέγραπται· Καὶ οὐδεὶς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι. Voir encore les *Constitutiones monasticae* attribuées à S. Basile, *P. G.*, t. XXXI, col. 1384 AB, 1423-1426.

(4) G p. 444, 12-14 ; S, Sachau, p. 107 b, 27-31.

(5) G p. 447, 6-7, 12-15, 17-20. S, Sachau, p. 108 b, 25, 33-109 a, 2 ; 109 a, 4-8.

au début sur la nécessité pour les moines de l'obéissance parfaite envers leurs supérieurs (1).

Personne n'ignore que S. Jérôme, au commencement de sa carrière, se retira dans le désert de Chalcis pour y vivre de la vie érémitique et s'adonner aux plus terribles austérités. Plus tard, et jusqu'à sa mort, il gouverna le monastère de Bethléhem, qu'il avait fondé avec S[te] Paule ; et c'est même pendant cette période de sa vie qu'il livra l'histoire de Malchus à la publicité. On compte parmi ses œuvres une traduction latine des règles de Pakhôme, et « une série de lettres qui ont pour but d'encourager et d'instruire dans la vie ascétique » (2). S'il écrivit quelques Vies de saints, ce fut uniquement pour glorifier l'ascétisme dans la personne de moines célèbres de son temps. Au sujet des Vies de S. Paul l'ermite et de S. Hilarion, on ne pourrait contester que « son imagination lui a fourni des couleurs sur lesquelles son héros se détache fortement et se trouve poétiquement grandi » (3). Est-il concevable qu'avec de telles inclinations, le saint Docteur ait effacé, de propos délibéré, un si grand nombre de traits tout à la louange du moine syrien ou destinés à mettre en lumière les vertus et les obligations (4) monastiques ?

(1) G p. 448, 19-449, 7 ; S, Sachau, p. 109 a, 30-109 b, 7.

(2) Bardenhewer, *Patrologie*, 1894, p. 436. Pour plus de détails, voir O. Zöckler, *Hieronymus*, Gotha, 1865, passim et surtout le chap. V de la 2[e] partie, *Hieronymus als Asket und praktischer Theologe*.

(3) *Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 121 (à propos de la Vie d'Hilarion).

(4) D'autre part, on conçoit aisément que les hagiographes grec et syrien aient insisté sur l'obligation de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance chez les moines. Elle était, dès les premiers siècles, à la base des institutions cénobitiques de l'Orient. Voir D. Besse, *op. cit.*, chap. VII, VIII et IX ; E. Marin, *op. cit.*, livre II, ch. IV et V ; P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 282-285, 315-316. De la prédilection du traducteur pour les considérations de ce genre, on peut conclure, avec beaucoup de vraisemblance, qu'il appartenait lui-même au monachisme.

L'examen de quelques singularités qui se rencontrent dans les recensions grecque et syriaque, achèvera notre démonstration. Çà et là, en effet, G et S offrent des défauts de composition, des expressions bizarres ou même des passages peu intelligibles, dont la présence se comprend de la manière la plus claire, quand on les rapproche du texte latin. Tantôt les traducteurs se trahissent par quelque inconséquence ; tantôt, des deux sens que peut avoir un terme latin un peu ambigu, ils choisissent celui qui s'harmonise le moins avec le contexte ; tantôt même, ils tombent dans l'erreur la plus complète ; et toujours, le latin vient à propos pour expliquer leurs défaillances. Étudions les particularités les plus frappantes à cet égard.

Le récit de la Vie de Malchus débute par quelques mots sur ses premières années. Ἐγὼ ἐγεννήθην ἐν κώμῃ λεγομένῃ Σεβενίᾳ, lit-on dans le ms. Vatic. 1660 (1). Le nom propre est Ἐπιμενίᾳ dans le *Parisinus* 1605 (2), ܣܒܢܝܐ dans tous les exemplaires de la recension syriaque (3). Ni les inscriptions, ni les lexiques, ni les auteurs qui, comme Ramsay (4), ont étudié la géographie historique de l'Asie Mineure, ne font mention, à notre connaissance, d'une localité qui porterait l'un de ces noms, ou un autre s'en rapprochant tant soit peu. G et S seraient-ils les seuls documents qui nous en apprennent l'existence ? Il est évident que la chose est parfaitement possible en soi, comme il est également vrai que la géographie historique de l'Asie Mineure est encore peu connue. Mais le texte

(1) Voir p. 434, apparat critique.

(2) *Ibid.*

(3) C'est-à-dire le ms. de Berlin Sachau 302 (Sachau, *op. cit.*, p. 106 a, 3), le Paris. syr. 317 (Bedjan, *Acta martyrum*, p. 237), les mss. du British Museum 12174 (*ibid.*) et 12175.

(4) *The historical geography of Asia Minor*, Londres, 1890.

latin (n° 2) apporte une solution plus naturelle et plus plausible. Si les manuscrits qui le contiennent offrent à cet endroit un grand nombre de variantes, toutes se ramènent facilement à la leçon *Ego, inquit, mi nate, Nisibeni agelli colonus*, adoptée par tous les éditeurs (1). Il n'est donc pas douteux, nous semble-t-il, que Σεβενία et Ἐσιβενία (source de Ἐσιμενία) sont des formes écourtées (2) de Νισιβενία, que nous croyons être le nom grec primitif (3). Les copistes l'auront involontairement raccourci, à cause de la similitude de la première syllabe avec la

(1) Plusieurs copistes n'ont fait qu'estropier plus ou moins le nom propre. On trouve ainsi à la bibliothèque royale de Bruxelles (= B), dans le ms. 8216, de l'année 819, *nisiuelli* ; ms. 8623, XIIe s., *muzibeni* ; ms. 9398, XIIe s., *nisili* ; à la bibliothèque nationale de Paris, fonds latin (= P), dans le ms. 5324, Xe s., *nisiuini* (*u* in *b* corr. m^2) ; ms. 12596, XIe s., *nisiueni* ; mss. 11748, Xe s., et 3784, XIe s., *nisibini* ; ms. N. A. 2261, XIIe s., *ni//bini* (prim. *i* supra lin. m^1 ! ; *mi nate* om) ; ms. 2669, XIIIe s., *nisiben*. D'autres, arrêtés par ce nom inconnu, lui ont fait subir des métamorphoses parfois bien singulières, en séparant les quatre syllabes dont il est composé. Ainsi : B 7462, XIIIe s., *mi nate nisibeni*] *matheni sybeni* ; B II. 1181, XIIe s., *ego, inquit, mi nate, nisibeni*] *ego quidem nisi boni* ; P. N. A. 2178, XIe s., *nisibeni agelli*] *nisibe nigelli* ; P 5314, XIIe s., *nisi bini* ; P 12597, XIIe s., *mi nate nisibeni agelli*] *in athenis bene* ; B 565, XIVe s., *Ego, ait, in athenis ibi in agello colonis* ; B 582, XIIIe s., *in athenis ivi in agello* ; B 4815, XIIe s., *in athenis ib eni agello*. Quelques manuscrits modernes portent, à la place de *nisibeni*, une leçon toute différente, qui est évidemment une conjecture faite d'après les premiers mots du récit *Maronia triginta ferme millibus* etc. : P 2968, an. 1439, *maronian* ; P 1795, XVe s., *maroniani* ; P 5597, XVe s., *maromati* (exponctué) ; P 5578, XVe s., *maroniaci* ; P 8429 A, XVe s., *maroniati*. B 7797, XIIIe s., et P 17632, XVe s., ont esquivé la difficulté en omettant ce mot embarrassant. Seuls, les mss. suivants ont conservé la forme correcte ou à peu près : B 638, XIVe s., et P 1878, XIIIe s., *nizibeni* ; P 5386, XIIIe s., et P 17623, XIIIe s., *nisibeni*. Voir encore, avec d'autres variantes, les remarques de Rosweyde, *Vitae Patrum*, Anvers 1615, p. 97 ; *Acta SS.*, Octobr. t. IX, p. 67 E ; *P. L.*, t. XXIII, col. 54, note f.

(2) Et dont l'ι initial s'est affaibli en ε, car la chute de νι et celle de ν (pour le copiste qui a lu λεγομένην) amènent les formes Σιβενία, Ἰσιβενία. Voir K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache*, Leipzig, 1898, pp. 11 sqq., 272 sq.

(3) On n'oubliera pas que la tradition manuscrite se réduit ici au Vatic. 1660 et au Paris. 1605 ; ni l'un ni l'autre ne manquent de fautes de tous genres, et spécialement d'omissions.

syllabe finale de λεγομένῃ, qui précède immédiatement. Dès lors, l'erreur du traducteur est visible : il a pris l'adjectif *Nisibeni* pour un substantif, et l'a simplement transcrit en caractères grecs (1).

P. 455, 11, on lit : ἔμαθον... μοναστήριον εἶναι, καὶ παρωσάμενος τὰς προλαβούσας γνώμας ἀπῆλθον ἐκεῖ, καὶ προσελθὼν αὐτοῖς ἔμεινα παρ' αὐτοῖς.... κατὰ τὴν ἔνθεον ἐκείνων πολιτείαν ἀγωνιζόμενος... En syriaque : *j'appris que... il y avait un monastère qui était dans la tranquillité, et j'abandonnai les projets antérieurs et j'allai là, et je les suppliai et je restai près d'eux.... combattant selon leur pratique divine...* (Sachau, 106 a, 22). Le lecteur est quelque peu embarrassé par ces pronoms αὐτοῖς, ἐκείνων, ܐܢܘܢ, ܗܘܢ, ܗܢܘܢ, qui n'ont pas d'antécédent, à moins de deviner comme Sirleto « ad eos monachos profectus, apud illos mansi... » (2). Le texte latin porte : *repertis monachis, eorum me magisterio tradidi*. Tandis qu'ils développent cet ablatif absolu, les traducteurs substituent le terme « monastère » à celui de « moines », mais ils oublient de faire dans ce qui suit les retouches que requérait le premier remaniement.

Au n° 4 du latin, on remarque avec surprise l'absence d'un trait assez curieux, soigneusement noté par S, p. 451, 12 et par G, p. 437, 18 : Ἐμὲ τοίνυν καὶ μίαν γυναῖκα λαβὼν εἷς ἐξ αὐτῶν ἐπεβίβασεν ἡμᾶς εἰς μίαν κάμηλον, καὶ ὀξυτάτῳ δρόμῳ διὰ τῆς φοβερᾶς ἐρήμου πορευομένων ἡμῶν, φοβηθέντες μὴ πέσωμεν ἀπὸ τῆς καμήλου ἠναγκάσθημεν περιπλέκεσθαι ἀλλήλοις, καὶ οὐ τοῦτο μόνον πρὸς αἰσχύνην τῆς ἀπειθοῦς μου γνώμης συνέβη μοι.... Une mesure

(1) Ceci n'explique la leçon syriaque, que si l'on admet que S est une traduction de G. Voir ci-dessous, p. 257. — Le α de Νισιβενία ne proviendrait-il pas de ce que le traducteur a lu NISIBENIA GELLI ? On comprendrait ainsi que *agelli* n'a pas d'équivalent dans le grec et le syriaque : *gelli* étant inintelligible ou bien le traducteur ne connaissant pas le sens d'*agelli*, κώμη était une conjecture facile à faire.

(2) Voir ci-dessus, p. 427, en note.

de précaution aussi condamnable était-elle bien nécessaire pour empêcher toute chute ? Il fallait plutôt et il suffisait que cette étreinte portât sur l'animal qui servait de véhicule aux voyageurs. De la lecture du texte latin (n° 4) : *cum altera muliercula in unius heri servitutem sortitus venio. Ducimur, immo portamur sublimes in camelis ; et per vastam eremum semper ruinam timentes, haeremus potius quam sedemus*, il ressort que c'est, en effet, du chameau qu'a voulu parler S. Jérôme, mais la concision de la phrase et l'ambiguïté de *haeremus* ont induit les traducteurs en erreur. Naturellement, cette méprise les a contraint de faire monter Malchus et sa compagne sur un seul chameau, alors que le latin emploie le pluriel (1).

Le texte grec qu'on vient de lire, se continue comme suit, p. 458, 4 : ἀλλὰ καὶ φαγεῖν ἔδωκάν μοι κρέα καὶ καμήλειον ἔπινον γάλα, καὶ ἀπενέγκας με εἰς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐκέλευσέν με κύψαντα προσκυνῆσαι τῇ γυναικὶ αὐτοῦ. Et l'auteur syriaque, p. 451, 17, s'exprime de la même façon. Quel est le sujet d'ἀπενέγκας et d'ἐκέλευσεν ? Quel est l'antécédent d'αὐτοῦ ? Si le lecteur devine que c'est εἷς ἐξ αὐτῶν placé cinq lignes plus haut dans G et S, il estimera que le sujet et le verbe, le pronom et l'antécécent sont bien loin l'un de l'autre. Ce défaut s'explique par le latin (n° 4) : *pervenimus ad interiorem solitudinem, ubi dominam liberosque adorare jussi cervices flectimus*. En remplaçant *pervenimus* et *jussi* par des verbes transitifs, les traducteurs ont oublié de pourvoir ceux-ci d'un sujet.

Plus décisif encore est ce passage (p. 458, 20) où G cite l'Écriture : Μεμνημένος δὲ τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος ὅτι οἱ οἰκέται τοῖς ἰδίοις κυρίοις τὴν εὔνοιαν φυλάττετε, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς, ἀλλὰ

(1) Au reste, ce contresens servait très bien la tendance habituelle de G et S. Voir ci-dessus, p. 242.

καὶ τοῖς σκολιοῖς... (= S, p. 452, 10). On nous annonce une citation de l'apôtre S. Paul (τοῦ Ἀποστόλου) (1), et voici qu'on reproduit presque textuellement les paroles de S. Pierre : Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς (*1 Petri*, II, 18) ! En latin, il y a : *sciebam enim Apostolum praecepisse dominis sic quasi Deo fideliter serviendum*. A ce texte librement cité de l'épitre aux Éphésiens (VI, 5-7), G et S ont substitué de mémoire un passage analogue de la première épitre de S. Pierre (2), mais inconséquents avec eux-mêmes, ils ont gardé le terme *apostolum* de H.

Pendant que Malchus pleure la perte prochaine de la vertu à laquelle il s'était voué, il prononce quelques paroles, dont l'une est bien obscure, pour ne pas dire incohérente, en grec et en syriaque. G, p. 439, 19 : Τί ποιήσεις, ψυχή ; Ἀπώλου· εἰ γὰρ ἐνίκησας διὰ τῆς ὑπομονῆς, τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ εἰς ἀντίληψιν ἀναμείνας ἂν ἔσχες, ἢ πολιορκεῖσθαι μέλλεις ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας, στρέψον κατὰ τοῦ σώματός σου τὴν μάχαιραν. S, p. 455, 7 : *Que feras-tu, âme perdue ? Car si tu avais vaincu par la patience dans la grâce de Dieu tu aurais pu attendre le secours, ou bien [si] maintenant tu dois soutenir le siège du péché, tourne le glaive contre ton corps.* Les copistes grecs ont chacun tenté, sans grand succès d'ailleurs, de corriger ce passage, et le *Parisinus* 1605 a même poussé l'arbitraire jusqu'à le transformer complètement. Le latin, pourtant, est des plus clairs : *Quid*

(1) Employé dans le sens d'apôtre du Christ, ἀπόστολος accompagné de l'article désigne toujours l'apôtre S. Paul. Cfr. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the roman and byzantine periods*, 1888, s. v.

(2) Fait bien significatif aussi, leur citation est mêlée de deux mots qui se retrouvent dans le passage de S. Paul auquel le latin fait allusion. Ce passage, en effet, est conçu comme suit : Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις.... μετ' εὐνοίας δουλεύοντες (Eph. VI, 5, 7). Il serait difficile d'expliquer ce mélange autrement que par l'influence du latin sur les deux traductions.

agimus, anima? perimus, an vincimus? Expectamus manum Domini, an proprio mucrone confodimur? Verte in te gladium (n° 6). Les traducteurs, ignorants ou distraits, ont pris *an* pour ἄν, d'où la construction conditionnelle et l'obscurité de leur phrase.

Combien bizarre aussi est l'expression de G, p. 440, 5 : ἔχῃ ἡ σωφροσύνη τὸ μαρτύριον αὐτῆς τετηρημένον, et de S, p. 455, 12 : *qu'il soit conservé à toi le témoignage de la chasteté.* Le participe devrait s'accorder avec σωφροσύνη plutôt qu'avec μαρτύριον, comme dans le latin *habet et servata pudicitia suum martyrium* (n° 6). Les traducteurs ont lu *habet et servat* (1).

Plus loin, décrivant l'activité des fourmis, G débute ainsi, p. 442, 8 : ὁρῶ μυρμήκων φωλεὸν καὶ τούτων πλῆθος διαφόρως μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐργαζόμενον, καὶ διὰ τοιαύτης στενῆς ὁδοῦ πάντας εἰσιόντας καὶ ἐξιόντας καὶ μὴ ἐμποδίζοντας ἀλλήλους. Le texte syriaque, p. 455, 7, est complètement d'accord avec la recension grecque. Et pourtant, τοιαύτης ne laisse pas que d'être assez encombrant, car il n'a ni correspondant ni conséquence dans ce passage. Le latin (n° 8) n'offre aucune difficulté de ce genre. *Aspicio formicarum gregem angusto calle fervere..... in tanto agmine egrediens non obstabat intranti.* G et S, que préoccupe la réunion de ces deux traits (2), assez éloignés l'un de l'autre en latin, ont fondu *angusto calle* et *tanto agmine*, sans remarquer que si le corrélatif s'expliquait dans H par le tableau qui précède, il ne venait plus à propos, une fois transporté au début de la description.

Lorsque Malchus raconte à son auditeur comment il

(1) Ils ont, il est vrai, conservé la forme du participe. S'il n'y a pas coïncidence, on pourrait encore admettre qu'ils ont confondu *servata* et *servatum*.
(2) Voir plus haut, p. 236.

faillit retomber, avec sa compagne, aux mains des Sarrasins qui s'apercevant de leur disparition, s'étaient lancés sur leurs traces, G et S lui font dire qu'ils découvrirent pour refuge une grotte ἐν ᾧ πάντα τὰ ἑρπετὰ καὶ θηρία τῶν τόπων ἐκείνων, ἀσπίδες καὶ ἔχιδναι καὶ ὄφεις καὶ σκορπίοι διὰ τὴν τοῦ ἡλίου θερμότητα συνήγοντο. Τρέμοντες οὖν εἰσήλθομεν εἰς αὐτό.. (1). Ils pénètrent donc dans cet antre, infesté des animaux les plus venimeux. Puis, chose curieuse, il n'est plus question de ces terribles bêtes : ce n'est pas la morsure d'une vipère ou d'un aspic, c'est la griffe d'une lionne qui débarrasse les fugitifs de leurs poursuivants, imprudemment entrés après eux dans la caverne. Est-il croyable que des animaux d'espèces aussi différentes puissent vivre côte à côte ? Après le départ de la lionne et de ses petits, les fugitifs, qui craignent leur retour, seraient-ils demeurés une journée entière dans la grotte, malgré la présence de tous ces reptiles dont nous parlent G et S ? Pourquoi, du moins, cette cruelle alternative n'est-elle pas indiquée par nos textes, si attentifs toujours à décrire les angoisses de leurs personnages ? Cette contradiction s'explique en présence du latin (nº 10) : *igitur timentes venenata animalia (nam solent viperae, reguli et scorpiones, caeteraque hujuscemodi fervorem solis declinantia umbras petere) intravimus quidem speluncam*. La crainte exprimée dans H est purement subjective, comme on le voit par le contexte ; les fugitifs redoutent qu'il n'y ait des animaux venimeux. Mais l'équivoque du verbe *timere* et la brièveté du latin ont donné aux traducteurs l'occasion de commettre un nouveau contresens.

Enfin, dans G et S, les aventures des deux personnages

(1) G p. 445, 18-446, 2 ; S, SACHAU, p. 108 a, 27-30.

se terminent par le retour de Malchus dans son couvent et l'entrée de sa courageuse compagne dans un monastère de vierges. Πρὸ δὲ τῆς ἐπανόδου ἡμῶν συνέβη τὸν ἅγιον ἀββᾶν ἡμῶν κοιμηθῆναι· ταύτην οὖν ὡς συνεργὸν καὶ σύμβουλον ἀγαθῶν πράξεων γενομένην μοι εἰς μοναστήριον παρθένων δέδωκα, κἀγὼ εἰς τὸ μοναστήριον πρὸς τοὺς πνευματικούς μου ἀδελφοὺς... ἐπανῆλθον, πάντα τὰ συμβάντα μοι τῇ ἀδελφότητι ἐξαγορεύσας... (1). On se demande quelle relation peut exister entre οὖν (ܗܟܝܠ dans S) et la phrase qui précède, phrase que rien d'ailleurs ne lie au contexte. Fait surprenant, le début de G (n° I) et de S, où l'écrivain nous apprend dans quelles circonstances il alla visiter le moine Malchus à Maronia, ne dit mot de cette communauté dans laquelle, d'après ces deux rédactions, Malchus est rentré d'une manière définitive sans doute. De plus, si à Maronia, Malchus habite le monastère où il passa ses premières années de vie religieuse, se servirait-il pour le désigner de termes comme ceux-ci : ἔμαθον εἰς τὴν μέσον Χαλκίδος καὶ Βεροίας ἔρημον μοναστήριον εἶναι, καὶ... ἀπῆλθον ἐκεῖ... ? (2). Mieux encore, pour celui qui ne fait que comparer les renseignements fournis par G et S, il est impossible que le monastère où serait prétendûment retourné notre moine soit situé à Maronia, car ce village est à trente milles d'Antioche (3), tandis que le couvent où s'écoula la jeunesse de Malchus est placé par G et S (4) entre Chalcis et Béroea (5), c'est-à-

(1) G p. 448, 15-20 ; S, Sachau, p. 109 a, 25-30.
(2) G p. 435, 11-13 ; S, Sachau, p. 106 a, 22-24.
(3) G p. 434, 3 ; S, Sachau, p. 105 b, 1.
(4) Dans le passage que nous venons de citer.
(5) A en croire G et S, ce couvent devait être très peu éloigné de Béroea, car ils font dire à Malchus au sujet de son départ de cette maison : Ταῦτα οὖν λέγοντα αὐτὸν (ἀββᾶν) καταλείψας ἀπὸ Βεροίας εἰς Ἔδεσσαν διὰ τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ ἀπηρχόμην (var. ἀπερχόμενος). G p. 437, 8 ; S p. 450, 8-451, 1.

dire à une distance double de la capitale de la Syrie (1). Pour harmoniser des données aussi disparates, on peut recourir, il est vrai, à une explication désespérée : Malchus aurait quitté une seconde fois ses frères et le récit ne ferait aucune allusion à cette période de sa vie. Mais, franchement, un personnage d'humeur aussi instable ne méritait pas les honneurs d'une biographie. A la lecture du latin : *Et quia jam abbas ille meus dormierat in Domino, ad haec delatus loca me monachis reddo, hanc trado virginibus, diligens eam ut sororem, non tamen ei me credens ut sorori*, qui n'admettra plutôt que cette expression recherchée a été mal comprise par les traducteurs, comme elle le fut plus tard par Baillet et les Centuriateurs de Magdebourg (2) ?

(1) Voir les calculs du P. De Buck dans les *Acta Sanctorum*, Octobris t. IX, p. 62 C et 63 A. En se basant sur les indications du latin *perveni tandem ad eremum Chalcidos quae inter Immam et Beroam magis ad austrum sita est* (n° 2), le P. De Buck démontre *ibid.*, p. 63 A. que le monastère où habita Malchus ne pouvait pas être situé à Maronia, puisque ces données le placent à 40 ou 45 milles d'Antioche. G et S le placent plus loin encore, car ils ont écrit Chalcis pour Imma : ἔμαθον εἰς τὴν μέσον Χαλκίδος καὶ Βεροίας ἔρημον μοναστήριον εἶναι, et si Imma est distant d'Antioche de 33 milles, Chalcis est à 20 milles d'Imma à peu près dans la même direction (cf. *Acta SS.*, l. c., p. 62 C).

(2) Cfr. *Acta SS.*, Octobr. t. IX, p. 69 E. Les Centuriateurs, paraphrasant la Vie latine, écrivent à ce sujet : « Ad postremum autem sic ereptum miraculose, in monasterium ex quo prius exierat, rediisse : in eoque reliquae vitae spacium, uxore virgine, in eo quidem quod cum illa inierat matrimonio, mulierum contubernio tradita, solitarium exegisse. Haec in vita Malchi monachi Hieronymus » *Centuria IV*, Basileae, 1562, col. 1304. La même erreur a été commise par M. Zöckler, *Hieronymus*, p. 178, et par M. Grützmacher, *Hieronymus*, p. 156. Pourtant, le sens de la phrase latine est bien clair. Quoiqu'ils habitent tous deux sous le même toit, veut dire S. Jérôme, Malchus mène la vie d'un moine et sa compagne celle d'une vierge. L'incidente *quia jam abbas*..., les verbes *reddo* et *trado* au présent, les mots *diligens eam*....., le portrait des deux vieillards tracé au début du récit, tout cela rend toute autre interprétation inadmissible. — Il convient aussi de remarquer que la manière dont G et S ont traduit ce passage, est en corrélation avec la suppression, au début du récit, du détail relatif à la vieille femme

Avant de terminer cette longue et fastidieuse comparaison entre les diverses recensions de la Vie de Malchus, qu'il nous soit permis de signaler un passage de Virgile, auquel elles paraissent être toutes trois assez intimement apparentées. Il y a longtemps que Luebeck (1) a mis en lumière les points de contact qui existent entre la description d'une fourmilière qui se lit dans H au n° 8, et les vers 402 à 407 du IVe livre de l'Énéide. Il y a réminiscence, emprunt de mémoire, non emprunt direct, mais la réminiscence est remarquable, car outre la similitude de la construction, certaines expressions de Virgile ont passé textuellement dans le latin de S. Jérôme (2). Il nous semble que le même rapprochement peut se faire avec G et S :

H n° 8.	*Enéide, IV, 402.*	*G p. 442, 8.*
aspicio formicarum gregem angusto calle fervere, ferre onera majora quam corpora. Aliae herbarum quaedem semina forcipe oris tra-	ac velut ingentem formicae farris acervum | cum populant hiemis memores tectoque reponunt : | ut nigrum campis agmen prae-	ὁρῶ μυρμήκων φωλεὸν καὶ τούτων πλῆθος διαφόρως μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐργαζόμενον, καὶ διὰ τοιαύτης στενῆς ὁδοῦ πάντας εἰσιόντας καὶ ἐξιόντας

qui habitait dans la demeure de Malchus, et avec cette addition des traducteurs au n° IX : αὐτή... παρεκάλει παραλαβεῖν καὶ αὐτὴν καὶ δοῦναι εἰς μοναστήριον (p. 444, 10). C'est un procédé spécial à G et S que le groupement des traits similaires (cf. plus haut, p. 234-236) et la mise en œuvre d'un même détail en plusieurs endroits du récit (comparer par ex. p. 434, 15-17 à p. 448, 20 — 449, 1 ; p. 447, 4-5 à p. 448, 2 ; p. 445, 11 à p. 446, 13).

(1) *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872, p. 183.

(2) Inutile de rappeler la vision dans laquelle le Souverain Juge interdit à Jérôme la lecture des auteurs païens. Voir aussi ZÖCKLER, *Hieronymus*, p. 45 sqq., 325 sqq. Quant à Virgile en particulier, citons les paroles de Luebeck, qui a réuni tous les emprunts faits par S. Jérôme aux écrivains profanes : « Nullum autem e poetis Romanorum omnibus Vergilio accuratius novit (Hieronymus), cuius carmina iam illo tempore quo grammaticis studiis operam navavit insigni studio pertractabat et partem memoria videtur tenuisse » *Op. cit.*, p. 5. Cfr. *ibid.*, p. 4 sqq.

hebant, aliae egerebant humum de foveis et aquarum meatus aggeribus excludebant. Illae venturae hiemis memores, ne madefacta humus in herbam horrea verteret, illata semina praecidebant, hae luctu celebri corpora defuncta deportabant. Quodque magis mirum est, in tanto agmine egrediens non obstabat intranti : quin potius si quam vidissent sub fasce et onere concidisse, suppositis humeris adjuvabant.

damque per herbas | convectant calle angusto. pars grandia trudunt | obnixae frumenta umeris, pars agmina cogunt | castigantque moras, opere omnis semita fervet.

καὶ μὴ ἐμποδίζοντας ἀλλήλους. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν σπέρματα πρὸς τὴν χειμέριον αὐτῶν αὐτάρκη τροφὴν ἐκόμιζον, ἄλλοι ἄλλα τινὰ τοιαῦτα μείζονα τῶν οἰκείων σωμάτων φορτία ἐκόμιζον, ἄλλοι τοῖς μετὰ καμάτου φέρουσιν ἐπαμύνοντες ἑαυτοὺς ὑποτιθέντες ἐβάσταζον, ἄλλοι τοὺς πληγέντας δορυφοροῦντες εἰς τὸν φωλεὸν εἰσέφερον, ἕτεροι δὲ ἔνδοθεν τὰ ἀποτεθέντα αὐτῶν ἐκκομίζοντες λεπτοτάτοις ὀδοῦσι διέκοπτον μήπως τῷ χειμῶνι καθυγρανθέντα καὶ εἰς χλόην μεταβληθέντα λιμῷ τούτους διαφθαρῆναι ποιήσῃ, ἄλλοι γῆν κομίζοντες διὰ τὰς χειμερινὰς τῶν ὑδάτων ἐφόδους τὰς εἰσόδους τῆς φωλέας αὐτῶν περιέφρασσον ἀσφαλῶς.

Est-il croyable que les hagiographes grec et syrien aient connu l'Énéide, nous ne disons pas pour la transcrire, mais au point d'en être imprégnés ? Le fait serait unique dans l'histoire littéraire. Il y a plus. Certaines expressions employées par S. Jérôme sont nettement virgiliennes. Or, elles sont non pas supprimées — cela pourrait paraître suspect, — elles sont au contraire amplifiées par les auteurs de G et de S. Ceux-ci ne peuvent donc dépendre de Virgile que par l'intermédiaire du rédacteur latin.

Il est suffisamment établi, pensons-nous, que S. Jérôme écrivit le premier la Vie de Malchus. C'est bien le grand Docteur qui pendant un séjour de cinq années en Syrie,

entre 374 et 379, visita le vieil ascète dont lui avait parlé son ami Evagrius, et qui mit brièvement par écrit, quelques années plus tard (1), le curieux récit qu'il tenait de sa bouche. La question se pose maintenant de savoir en quelle langue fut traduite d'abord la rédaction latine. Est-ce en grec ou en syriaque ?

Évidemment, G et S ne sont pas des traductions indépendantes l'une de l'autre. Comme on l'a vu, toujours et dans les moindres détails, elles s'écartent simultanément du texte latin. A priori, il est extrêmement probable que S dérive non pas directement du latin, mais de G. On en acquiert la certitude, lorsqu'on compare entre elles ces deux versions. S a traduit G presque mot pour mot, conservant la construction et parfois même reproduisant les termes de son modèle (2). Çà et là aussi, S est moins fidèle à H que la recension grecque (3). Celle-ci

(1) En 390 ou 391 (voir ci-dessus, p. 416). Nous ne savons pourquoi M. Grützmacher (*Hieronymus*, p. 63 sq.) qualifie de tout-à-fait arbitraire l'opinion de Vallarsi, qui s'était prononcé pour 391, ni pourquoi il se contente (p. 101) de dater la biographie de la période 386-391. Il est certain qu'elle n'a pas été écrite avant 388 ou 389, puisqu'il est question, au n° 1, de l'évêque Evagrius (*papa Evagrius*) et que celui-ci reçut l'épiscopat à la fin de l'année 388 au plus tôt. Voir TILLEMONT, *Mémoires*, t. X, 1705, p. 234.

(2) Ainsi p. 105 b, 1 Sachau, ܡܝ̈ܠܝܢ = μιλίων ; 106 a, 7, ܙܘܓܐ = ζεῦξαι ; 106 b, 21, ܦܝܣܐ = πεῖσαι ; 108 a, 28, ܐܣܦܣ ܘܐܟܕ̈ܢܐ = ἀσπίδες καὶ ἔχιδναι. Ci-dessus, p. 451, 21, ܐܣܟܝܡܐ = σχῆμα ; p. 455, 1, ܦܪܨܘܦܐ = πρόσωπον. Etc.

(3) On en a un exemple dans les deux premiers des textes cités plus haut, p. 237. Voici encore un passage du même genre.

H	G	S
N 10 : *aspicimus duos camelis insidentes venire concitos.* N. 12 : *vidimusque camelos, quos... dromedarios vocant...*	P. 445, 10 : ὁρῶμεν τὸν δεσπότην ἡμῶν μετὰ ἑνὸς συνδούλου ἡμῶν καθημένους εἰς δρομαραίας καμήλους, γυμνὰ τὰ ξίφη κρατοῦντας...	SACHAU, p. 108 a, 17 : *et nous voyons notre maître avec un de nos compagnons d'esclavage assis sur des montures et tenant leurs épées nues...*

est, par conséquent, la première traduction qui fut faite du texte original (1).

III.

L'auteur de la version grecque.

Tandis que les Latins prenaient aux Grecs une grande partie de leur littérature chrétienne et se la rendaient familière par des traductions, les Grecs étaient assez riches pour pouvoir se passer de la littérature latine chrétienne, qui n'a commencé qu'avec la fin du deuxième siècle. La réflexion est de M. Harnack (2). Si elle vise surtout la période antérieure à Constantin, elle peut s'appliquer encore, dans une très grande mesure, aux

On remarquera qu'ici encore G et S montrent leur dépendance vis-à-vis de H : ils ont réuni quatre détails (S en a effacé un) relatifs aux poursuivants, qui étaient très éloignés l'un de l'autre en latin ; le premier et le dernier, que nous n'avons pas cités, sont perdus dans des propositions incidentes au n° 10 : *Quid putas fuisse nobis animi, quid terroris, cum ante speluncam nec longe starent* *d o m i n u s e t c o n s e r v u s... e v a g i n a t o g l a d i o*, *nostrum exspectat adventum*.

(1) Rappelons que les copies de la version syriaque se divisent en deux classes, dont l'une formée par le ms. de Berlin, Sachau 302 et le ms du British Museum, Add. 12175, nous a donné le texte dont nous nous sommes servi précédemment. Comme on l'a déjà fait remarquer ci-dessus, p. 433, les leçons divergentes, peu importantes mais assez nombreuses, que présente ce texte, comparé avec les manuscrits plus récents employés par le P. Bedjan, Paris. syr. 317 et British Museum Add. 12174, concordent toujours avec la version grecque et indiquent par conséquent que la première famille a mieux conservé que la seconde le texte syriaque primitif. Au reste, pour établir une classification rigoureuse des manuscrits de la version syriaque, il serait peut-être nécessaire de posséder une collation nouvelle des copies sur lesquelles est basée l'édition du P. Bedjan. On peut se demander, en effet, si les variantes que fournit la publication du savant orientaliste, ne proviennent pas, au moins partiellement, de l'éditeur lui-même plutôt que des manuscrits qu'il a utilisés. — Notons également que l'auteur de la version syriaque a eu sous les yeux un manuscrit grec qui devait contenir plusieurs des leçons et des fautes propres au *Parisinus gr.* 1605. Voir ci-dessous, p. 269.

(2) *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's*, Texte und Untersuchungen, t. VIII, 4, 1892, p. 2.

siècles qui suivirent. Le fait qu'elle constate n'est d'ailleurs pas propre à la littérature ecclésiastique seule, il caractérise aussi la littérature profane des deux nations (1). Cette richesse des Grecs en fait de littérature chrétienne, qui tient elle-même au caractère profondément hellénique de l'Église pendant les premiers siècles de son existence et, plus généralement, à l'ancienneté, à la supériorité et à l'immense extension de leur langue et de leur civilisation (2), rend donc parfaitement compte de deux particularités qui ne laissent pas que de surprendre à première vue, lorsqu'on songe que le latin était la langue des Romains devenus les maitres du monde et que ceux-ci, jusqu'à Justinien, s'employèrent par tous les moyens à l'imposer aux Grecs vaincus (3). Elle explique d'une part pourquoi les écrivains latins les plus considérables, comme S. Jérôme et S. Ambroise, se sont imprégnés des œuvres grecques, S. Jérôme traduisant même plusieurs d'entre elles (4), et pourquoi l'on trouve dans la littérature latine une série ininterrompue de traductions du

(1) Voir, par exemple, L. LAFOSCADE, *Influence du latin sur le grec*, dans les *Études de philologie néo-grecque publiées par Jean Psichari*, BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, fasc. 92, 1892, chap. VI, Causes de la résistance du grec.

(2) Civilisation adoptée par les Romains eux-mêmes. Car « Rome n'avait guère à son acquit que les triomphes de la force, la Grèce avait remporté ceux du génie. La nation conquérante n'avait pas d'artiste à opposer à Phidias ou à Praxitèle, et sa littérature tard venue n'était souvent qu'un reflet des chefs d'œuvre de l'esprit grec.... Triomphant en Occident grâce aux qualités qui les protégaient chez eux, les Grecs assuraient le maintien de leur langue par l'extension même qu'ils lui donnaient. Le prestige que la Grèce exerça sur l'imagination romaine fut de bonne heure énorme. Ce prestige eut sur l'extension du grec une influence positive. Tous les Romains surent cette langue ou prétendirent la savoir ». LAFOSCADE, *op. cit.*, pp. 146 et 151.

(3) Cfr. *ibid.*, p. 83-131.

(4) Voir O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 1894, pp. 401, 405, 407, 426, 427-28, 431-32, 435, 437, et GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, § 16 et 18.

grec, depuis les anciennes versions de l'Écriture et des écrits des Pères apostoliques jusqu'à celles que nous devons à Denys le Petit, à Anastase le Bibliothécaire et à bien d'autres encore après eux (1). La richesse de la littérature chrétienne de langue grecque explique d'autre part l'exiguité du nombre d'ouvrages qui ont passé anciennement du latin en grec et justifie l'intérêt que l'on attache aujourd'hui à ces rares manifestations de l'influence du latin — influence peu profonde, mais réelle cependant — sur la langue et la littérature helléniques.

Quelques productions de la littérature ecclésiastique d'Occident, échappant à la loi commune, ont eu en effet dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, les honneurs d'une traduction en langue grecque. Sauf peut-être l'*Apologeticus* de Tertullien que M. Harnack conjecture avoir été traduit avant le milieu du troisième siècle (2), aucune de ces versions ne parait être antérieure à l'avènement de Constantin. C'est que « l'influence du christianisme dans l'extension du latin s'est exercée en deux sens directement opposés, suivant l'époque où on la considère. Beaucoup plus grec que romain dans ses origines, il ne pouvait lors de son éclosion contribuer à latiniser les peuples. Bien qu'il eût son siège dans la capitale de l'empire, il restait profondément hellénique, isolé qu'il était par les persécutions des empereurs. Avec Constantin et l'édit de Milan (313), la situation se retourne : le culte persécuté se change en religion officielle ; l'église de Rome devient romaine, sa langue reconnue est désormais

(1) Sur les traductions d'écrits de la littérature chrétienne grecque antérieurs à Constantin, voir M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, 2e Hälfte, 3er Theil : *Die Zeit von Hadrian bis auf Constantin*, München, 1896, pp. 394-408.

(2) *Op. cit.*, p. 31-32.

la langue latine. Dès lors surgit une nouvelle classe d'hommes qui doivent la comprendre et la traduire » (1), classe n'ayant jamais constitué d'ailleurs qu'une infime minorité au milieu de la foule considérable des Latins qui connaissaient la langue grecque et en traduisirent, souvent fort bien, les principaux monuments (2).

C'est au début de cette période d'extension de la langue des Romains comme langue de l'Église et des écrivains ecclésiastiques, qu'apparaissent les premiers écrits hagiographiques en latin (3). Ici comme dans la plupart des autres genres, les commencements de la littérature chrétienne d'Occident ont été marqués par une version du grec : la plus ancienne Vie de Saint en latin est une traduction de la célèbre et si populaire biographie de S. Antoine par Athanase d'Alexandrie. Mais déjà, les biographies qui suivent ne sont plus empruntées à une

(1) LAFOSCADE, *op. cit.*, p. 127.

(2) Les traductions de latin en grec à toutes les époques et dans tous les genres sont étudiées en détail par C. F. WEBER, *Dissertatio de latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt*, Cassel, 1852. Des travaux récents permettent d'allonger notablement la liste qu'a dressée cet auteur. Voir, entre autres, les articles de M. BONNET dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. III (1894), p. 458-469 et les *Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 353-366.

(3) Évidemment, ceci n'est exact que si l'on met à part les écrits de provenance africaine. Depuis la fin du second siècle, l'Église d'Afrique était latinisée : de cette époque datent, comme on sait, les Actes des martyrs Scillitains, ceux des Stes Perpétue et Félicité, et la biographie de S. Cyprien composée par son diacre Pontien (Cfr. G. KRÜGER, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1898, p. 175, 239, 241). En outre, il convient de remarquer qu'en ce qui concerne les Vies de Saints proprement dites, les plus anciennes, tant grecques que latines, sont postérieures à la paix de l'Église (313). La littérature hagiographique antérieure ne comprend que les Actes des martyrs, ce qui s'explique sans peine par les circonstances du temps. Or, sauf les œuvres que nous venons de citer, ces *Acta martyrum* sont d'original grec et à l'époque où la langue latine s'efforce d'avoir le dessus, la première Vie de saint qu'on puisse appeler de ce nom, la biographie de S. Antoine par Athanase, est encore écrite en langue grecque.

littérature étrangère ; elles représentent des travaux originaux, et le premier de la série n'est autre que la Vie de Paul de Thèbes qu'écrivit S. Jérôme, imitant encore çà et là l'œuvre de l'évêque d'Alexandrie, et incité sans doute par l'exemple et le succès de son illustre devancier. Quelques quinze ans plus tard, le même auteur rédige la Vie de Malchus et peu après celle de saint Hilarion. Consacrées à raconter certains épisodes édifiants de l'existence des saints moines, ou à célébrer avec enthousiasme leurs victoires spirituelles, leurs austérités et leurs vertus, ces pieux récits ne devaient pas être moins propres à exciter l'intérêt du public hellénique que la Vie de S. Antoine celui des chrétiens occidentaux. Et si, en effet, cet écrit rencontra de bonne heure un traducteur latin dans la personne d'Evagrius d'Antioche (avant 375), les Vies d'ascètes composées par Jérôme firent tout autant fortune en Orient. Chose bien rare, l'esprit d'indépendance des Grecs vis-à-vis de la littérature latine céda devant leur curiosité, avide de connaître tout ce qui touchait à ces institutions monastiques, si florissantes dans toutes les contrées où l'on parlait leur langue. Chacune des trois biographies eut les honneurs d'une ou même de plusieurs traductions plus ou moins libres, et celles qui sont écrites en syriaque ou en copte remontent indubitablement à une version grecque que nous possédons encore. Ces versions grecques elles-mêmes ne furent pas faites toutes directement sur l'original latin. Tel fut le succès de ces récits que non seulement on les traduisit, mais qu'il se trouva des écrivains qui remanièrent la traduction primitive, sans doute pour l'harmoniser davantage avec leurs goûts personnels ou avec l'esprit et les tendances de leurs contemporains.

Quel est le lettré qui mit en grec la Vie du moine Malchus et les biographies de Paul et d'Hilarion ? A quelle époque appartient-il ? Il nous est malheureusement impossible de répondre d'une manière tout-à-fait satisfaisante à cette question. Tandis que la version latine de la Vie de S. Antoine nous est parvenue sous le nom de son auteur, Evagrius d'Antioche († 393), les traductions grecques des écrits hagiographiques de S. Jérôme sont restées anonymes et leur date approximative nous est également inconnue. Cependant, le grand Docteur a laissé lui-même une notice bien précieuse à cet égard, puisqu'elle constitue le seul témoignage précis que nous ayons sur le traducteur et sur son œuvre. *Sophronius vir adprime eruditus*, Laudes Bethlehem *adhuc puer et nuper* De subversione Serapis *insignem librum conposuit*, « *De virginitate* » *quoque* « *ad Eustochium* » *et* « *Vitam Hilarionis monachi* », *opuscula mea, in Graecum sermonem elegantissime transtulit, Psalterium quoque et Prophetas, quos nos de Hebraeo in Latinum vertimus* (1). Si ce texte pose un problème plein d'intérêt à divers points de vue, il ne peut guère servir à nous en donner la solution. Non seulement la plupart des traductions qu'il signale n'ont pas été retrouvées jusqu'ici, mais de plus, les versions conservées appartiennent à une série toute différente, à part une seule d'entre elles, la Vie d'Hilarion. Ces versions conservées seraient-elles d'un autre auteur que Sophronius ? Ou bien, faut-il regarder comme incomplète la liste dressée dans le *De Viris ?* Ou encore, certaines des traductions exécutées par Sophronius seraient-elles postérieures à la composition de cet ouvrage ? Et la

(1) *De viris inlustribus*, cap. CXXXIV, ed. Richardson p. 55.

Vie grecque d'Hilarion que nous lisons aujourd'hui, est-elle bien celle que S. Jérôme qualifiait de traduction élégante au plus haut point ? Bref, toute la question est de savoir si les traductions qui nous sont parvenues sont l'œuvre du contemporain de S. Jérôme, ou si les versions dont il est l'auteur ont disparu comme tant d'autres écrits des premiers siècles. Sans apporter d'autre preuve que le texte cité plus haut, M. Papadopoulos-Kerameus estime que la recension grecque de la Vie d'Hilarion publiée par lui, est sortie de la plume de Sophronius (1). Rosweyde (2) et le P. De Buck (3), qui ne connaissaient pas ce texte, attribuaient à Sophronius la rédaction de la Vie d'Hilarion qui fait partie du recueil de Syméon Métaphraste (4). Par contre, M. von Gebhardt refuse à cet énigmatique personnage la paternité de la version grecque du *De Viris inlustribus* qu'il a rééditée après Érasme, et les arguments philologiques qu'il fait valoir à l'appui de son opinion paraissent devoir être pris en sérieuse considération (5). En ce qui concerne la traduction de la Vie de Paul de Thèbes, M. Bidez, qui l'a publiée récemment, se borne à poser la question (6). Malheureu-

(1) Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, 1898, p. 82, note 1. Il est clair que la notice du *De Viris* n'est pas assez explicite pour trancher à elle seule la question : la traduction de Sophronius peut s'être perdue et celle que nous possédons l'avoir remplacée plus tard. Un cas analogue se présente dans l'histoire des versions latines de la Bible.

(2) *Vitae Patrum*, Anvers 1615, p. 86.

(3) *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 17 B.

(4) Voir ci-dessous, Appendice II. La meilleure preuve qu'ils avaient tort, c'est que la recension de Métaphraste n'est qu'un remaniement de la traduction proprement dite.

(5) Von Gebhardt, *Der sogenannte Sophronius*, Texte und Untersuchungen, t. XIV, 1, 1896, p. VIII. Cette opinion est déjà celle de Weber et de quelques auteurs plus anciens, qui jugeaient la traduction du *De Viris* indigne de la réputation d'élégance que fait S. Jérôme au travail de Sophronius. Voir Weber, *op. cit.*, II, p. 15.

(6) *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand, 1900, p. VIII et XLIII.

sement, tout indice externe fait défaut pour délimiter avec certitude la propriété littéraire de Sophronius, la tradition manuscrite est muette, aucun témoignage de valeur ne se présente, à notre connaissance, dans les textes anciens. Quant à la critique interne, elle n'a guère de prise sur des écrits où le rôle de l'auteur consiste à reproduire, le plus fidèlement possible, la pensée d'autrui. La seule ressource serait de les rapprocher des ouvrages originaux de Sophronius, que S. Jérôme intitule *Laudes Bethlehem* et *De subversione Serapis*, si par une autre fatalité ces écrits ne paraissaient perdus à jamais.

Cependant, le problème intéresse suffisamment l'histoire littéraire et l'étude des traductions du latin en grec pour que nous tâchions, non pas de le résoudre d'une façon complète — on voit qu'avec les ressources actuelles c'est chose impossible — mais de déterminer tout d'abord un de ses éléments les plus importants, sur lequel personne n'a porté l'attention jusqu'ici. Peut-on assigner un auteur commun aux diverses traductions qui sont arrivées jusqu'à nous ? De cette question dépendent évidemment toutes les autres. La méthode pour parvenir ici à quelque résultat est tout indiquée : c'est de comparer l'une à l'autre les quatre versions dans leur manière de rendre l'original hiéronymien.

Voici tout d'abord quelques indications préliminaires sur les écrits qu'il nous faudra étudier (1).

(1) Force nous est de borner notre examen aux versions du *De Viris* et des Vies de Paul, Malchus et Hilarion, bien que, selon toute apparence, ce ne soient pas les seuls écrits de S. Jérôme qui aient été mis en grec. Voir, en effet, Weber, *op. cit.*, IV, p. 62 sq., et D. G. Morin, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. I (1896), p. 429, note 1. C'est seulement lorsqu'elles auront été publiées qu'on pourra étudier les traductions que signalent vaguement ces travaux, et d'autres que le dépouillement des catalogues de manuscrits mettrait peut-être au jour.

1° La traduction grecque du *De Viris inlustribus* a été publiée pour la première fois par Érasme, d'après un manuscrit qui a été récemment retrouvé, le Codex C. 11 de la bibliothèque de la ville de Zürich, datant du XIII-XIV[e] siècle. L'archétype de ce manuscrit était certainement écrit en onciale, car plusieurs fautes ne s'expliquent que par la confusion entre des lettres de cette forme. L'ouvrage ne saurait donc être postérieur au VIII[e] siècle. Un second *terminus ad quem* est fourni par l'*Epitome* de l'Ὀνοματολόγος d'Hésychius, composé entre 829 et 857 et dont l'auteur a sûrement connu le texte grec du *De Viris*. Quant à l'attribution à Sophronius, elle ne repose que sur une conjecture d'Érasme, inspirée par la lecture du chapitre CXXXIV ; car le manuscrit ne cite pas le nom de l'auteur (1). Selon M. von Gebhardt qui a donné récemment une édition critique du « pseudo-Sophronius », la langue de notre auteur ne peut pas être celle d'un contemporain de S. Jérôme, ni même d'un écrivain du V[e] ou du VI[e] siècle ; elle ne permettrait pas de remonter au delà du VII[e] siècle. On peut se demander, croyons-nous, si dans l'état actuel de nos connaissances en fait d'histoire de la langue grecque, il est possible de tirer de constatations de ce genre un critère assuré pour dater à deux siècles près la traduction d'un texte latin.

2° La Vie de Paul de Thèbes a été traduite en grec à une époque certainement peu éloignée de la publication du texte original. Cette version a subi en effet un remaniement cité déjà par un auteur de la fin du VI[e] siècle,

(1) Voir von Gebhardt, *op. cit.*, p. III-VIII. Les rapports de la traduction du *De Viris* avec l'*Epitome* de l'Ὀνοματολόγος d'Hésychius ont été spécialement étudiés par G. Wentzel, *Die griechische Uebersetzung der viri inlustres des Hieronymus*, Texte und Untersuchungen, t. XIII, 3, 1895.

et qui dérive néanmoins d'une copie très défectueuse de la traduction primitive. De plus, ce remaniement a passé de très bonne heure en syriaque, puisque nous avons conservé de la version syriaque un manuscrit qui a été exécuté au VI-VII[e] siècle (1). Toutes ces données justifient la conclusion de M. Bidez, l'éditeur des deux textes grecs, sur la date de composition du plus ancien d'entre eux : « c'est peut-être du vivant de saint Jérôme déjà qu'un traducteur (Sophronios ?) mit le récit en grec » (2). En tout cas, il serait malaisé de le faire descendre plus bas que la fin du V[e] siècle (3).

(1) Voir J. Bidez, *op. cit.*, Introduction. M. Nau a signalé, de la version syriaque, un nouveau manuscrit qui daterait du VI[e] siècle (*Analecta Bollandiana*, t. XX (1901), p. 123).

(2) *Op. cit.*, p. XLIII.

(3) La classification des différentes versions de la Vie de Paul de Thèbes, telle que nous venons de l'esquisser à grands traits, a été établie d'une façon détaillée par M. Bidez dans l'Introduction à l'opuscule cité. Dans le dernier fascicule des *Analecta Bollandiana* (t. XX, 1901, p. 121-157), M. Nau défend longuement une théorie tout opposée, d'après laquelle le texte latin de S. Jérôme serait traduit librement d'une Vie grecque (*b*) écrite en Égypte par un contemporain de S. Athanase, tandis que *a* serait une révision de *b* faite plus tard sur le texte latin par un moine helléniste. Des recherches indépendantes de celles de ces deux savants nous avaient amené au même résultat que M. Bidez, et l'article de M. Nau n'est pas de nature à modifier l'opinion que nous émettions déjà au début de la présente étude (p. 414, note 4 ; voir aussi *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. II, 1901, p. 108-110). Il démontre, au contraire, qu'il n'y a aucune bonne raison de contester la priorité de la recension latine. Quoiqu'en pense M. Nau, les analogies, fort peu importantes du reste, qu'on peut signaler entre certains passages de la Vie d'Antoine et *b*, ainsi qu'entre celui-ci et la Bible, ne prouvent rien, sinon que le rédacteur de *b* connaissait la Vie d'Antoine et le texte grec de l'Écriture ; M. N. a exagéré outre mesure la portée de ces quelques réminiscences : elles n'ont rien qui doivent étonner, quand on songe à l'énorme succès de l'écrit de S. Athanase dans les milieux monastiques, succès qu'atteste à lui seul le nombre des copies de la Vie d'Antoine qui nous sont parvenues. Non moins illusoire est le second argument qu'on apporte contre le latin : « Les passages du texte latin personnels à S. Jérôme ne figurent pas dans *b*, tandis que les passages personnels à l'auteur de *b* figurent modifiés dans le latin ». Il serait plus exact de dire que *b* a supprimé ou abrégé tous les détails qui ne se rapportaient pas directement au sujet principal ; ces détails n'ont

3° L'époque où fut traduite la Vie de Malchus reste plus indéterminée. Deux manuscrits de la version syria-

rien de bien personnel à S. Jérôme, et le seul trait qui le soit vraiment a été conservé par *b* : c'est la prière finale avec le nom de l'auteur : *Obsecro, quicumque haec legis, ut Hieronymi peccatoris memineris, etc.* M. N. ne réussit pas à faire disparaître cette difficulté, qui est capitale contre sa théorie. En réalité, il y a, dans le passage en question, accord presque parfait entre toutes les recensions (latine, grecques *a* et *b*, copte, syriaque), et il n'est pas du tout légitime de conclure, comme M. N., que les finales des mss. et des versions sont indépendantes l'une de l'autre et ont dû, par conséquent, être ajoutées après coup. En outre, il est certain que *b* présente plusieurs défauts, notamment des contresens, qui ne peuvent s'expliquer que par une interprétation fautive du texte *a* : ainsi, p. 15, 19 Bidez, ἐγὼ νεκρός εἰμι et surtout p. 19, 3-8, passage incohérent où l'auteur de *b* s'est complètement fourvoyé. Nous ne pouvons admettre l'explication, fort risquée, que donne M. N. de ces paroles de S. Jérôme : *Igitur quia de Antonio tam graeco quam romano stylo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui : magis quia res omissa erat quam fretus ingenio.* Il est évident que S. Jérôme témoigne par là qu'avant lui on n'a pas encore pris soin d'écrire la Vie de Paul. Ce n'est pas ici le lieu de relever les inexactitudes et les contradictions dont fourmille l'article de M. N. L'auteur a tort, par exemple, de diminuer l'importance du *codex Taurinensis*, en considérant le texte qu'il contient comme un remaniement du XVI[e] siècle. Le *Vaticanus* 1638, du XI[e] siècle, est, en effet, très voisin de cette copie et on y trouve également l'importante leçon ἅμα τοιγαροῦν καὶ οἱ μακάριοι μαθηταὶ Ἀντωνίου (p. 2, l. 15 Bidez ; voir Bidez, *op. cit.*, p. XII). La difficulté qu'éprouve M. N. à admettre les intermédiaires *g* et *c* — intermédiaires qu'il appelle à tort remaniements — nous paraît provenir de ce fait qu'il ne possède pas une notion bien claire du *stemma codicum* qu'ont l'habitude de dresser dans une édition critique les philologues de profession : nous le renvoyons au *stemma* des manuscrits de la Vie de S. Théodose établi par M. Krumbacher (*Sitzungsb. der phil. und hist. Classe der k. b. Akad. der Wiss. zu München*, 1892, Heft II, p. 250). Bref, les combinaisons compliquées imaginées par M. N. pour expliquer les rapports des recensions entre elles, exigeraient une démonstration sérieuse qu'on regrette de ne rencontrer nulle part au cours de son étude. Un point, cependant, sur lequel nous nous rallions volontiers aux vues de l'auteur, c'est l'origine égyptienne de *b* : en 1899 déjà, nous avions communiqué à M. Bidez quelques observations dans le même sens. Il serait temps de donner une édition critique du texte latin de S. Jérôme, basée sur un solide classement des manuscrits qui le reproduisent. Un des résultats de ce travail serait de nous faire connaître exactement le caractère de la copie dont s'est servi le traducteur grec : ainsi, celui-ci (p. 28, l. 19 Bidez) a certainement lu *et ego*, au lieu de *ergo* (Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 27, note e) qui, d'après le contexte, est très probablement la bonne leçon (c'est aussi la leçon du *cod. Bruxellensis* 8216, de l'année 819), tandis que *ego* n'est qu'une erreur de substitution qu'on ren-

que appartenant au VII-VIII[e] siècle (1), tout le monde admettra que la recension grecque ne peut guère être postérieure au VI[e] siècle. De plus, l'exemplaire grec dont s'est servi le traducteur syrien contenait déjà quelques-unes des fautes qui déparent le manuscrit B (cod. Paris. 1605) (2). Ainsi, tout au début (Sachau, p. 105 b, 7), le texte syriaque porte : ܐܬܪܓܪܓܬ ܕܐܚܙܝܘܗܝ ܘܐܬܒܪܟ ܡܢܗ, c'est-à-dire : *je brûlai du désir de le voir et d'être béni par lui*, tout comme B (p. 434, 7) : ἐπεθύμησα ἰδεῖν καὶ εὐλογηθῆναι παρ' αὐτοῦ. V (Vatic. 1660) dit plus brièvement : ἐπεθύμησα ἰδεῖν αὐτόν, et c'est la leçon que paraît autoriser le latin : *qua cupiditate illectus* (n° 1). De même, on trouve ܐܣܒܝܢܐ (Sachau, p. 106 a, 3) = Ἐσιβ(μ)ενίᾳ B p. 434, 19, au lieu de Σεβενίᾳ V ou de *Nisibeni* lat. (n° 2) (3) ; ܥܘܬܪܐ, *richesse* (Sachau, p. 106 a, 16) = πλούτου B p. 435, 6, pour οἴκου P(aris. 1598) V = *domum* lat. (n° 2) ; ܒܛܝܒܘܬܗ ܕܐܠܗܐ, *dans la grâce de Dieu* p. 453, 8 = τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ B p. 440, 1, pour τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ PV = *manum Domini* lat. (n° 6) ; ܦܓܪܗ ܥܪܛܠܝܐ, *son corps nu* p. 454, 14 = τὸ ἐκείνης σῶμα γυμνόν B p. 441, 13, pour ἐκείνης γυμνὸν τὸ σῶμα PV = *illius nudum corpus* lat. (n° 7). De l'existence de ces quelques erreurs communes au texte syriaque et à l'archétype de B, on peut inférer avec beaucoup de vraisemblance qu'il s'est écoulé un laps de temps assez considérable entre l'apparition du manuscrit grec original et celle de la copie fautive dont dérive la version syriaque. Par conséquent, la version grecque aura vu le jour encore avant le VI[e] siècle.

contre fréquemment. Or, cette erreur, reprise dans la traduction grecque, a passé de là dans la recension *b* (κἀγώ, p. 29, l. 16 Bidez).

(1) Voir plus haut, p. 416-417.

(2) Voir p. 420 et 431.

(3) Sur les différentes formes de ce nom propre, cfr. ci-dessus, p. 246-248.

4° La version grecque de la Vie d'Hilarion a été publiée en 1898 par M. Papadopoulos-Kerameus (1), d'après le manuscrit 27 de Saint-Sabas de Jérusalem, du XI[e] siècle. L'éditeur nous apprend (2) qu'il existe encore, à la bibliothèque du monastère τοῦ Διονυσίου au mont Athos, liasse 582, un feuillet contenant un fragment de la même recension grecque, écrit en petites capitales du VIII[e] ou du VII[e] siècle (3). Mais les citations qu'ont produites de cette version divers écrivains anciens nous autorisent à la faire remonter, avec une pleine certitude, beaucoup plus haut encore. Et tout d'abord, le passage où est racontée la mort d'Hilarion (4) est reproduit en partie, d'une manière assez libre, dans la Vie de S. Jean l'Aumônier (5), composée par Léonce de Naplouse vers le milieu du VII[e] siècle (6) ; les paroles d'Hilarion sont mises dans la bouche du patriarche d'Alexandrie (610-619). Le parallèle suivant montrera à l'évidence que l'auteur les a empruntées non pas au texte latin, mais à la traduction grecque, et à la traduction grecque que nous avons sous les yeux.

(1) Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, p. 82-136.

(2) *Ibid.*, p. 83, en note.

(3) Les quelques variantes sans importance que donne cet antique feuillet sont notées, *ibid.*, p. 100-102, dans l'apparat critique. M. Papadopoulos signale encore, p. 82, note 1, un manuscrit sur papier appartenant au monastère de Sainte-Croix à Samos. On peut y ajouter le *Parisinus* 1540 et le *Vaticanus* 1589, tous deux du XI[e] siècle. Sans doute serait-il aisé d'allonger cette liste.

(4) Texte latin dans Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 52 c. (n° 45) ; texte grec dans Papadopoulos, *op. cit.*, p. 135, l. 8-11. Nous avons collationné avec le ms. 1540 de Paris tous les passages cités ici de la vie grecque d'Hilarion publiée par M. Papadopoulos ; les variantes que présente cette copie seront indiquées en note, chaque fois qu'elles offriront quelque intérêt. Sur le début de la pièce dans ce manuscrit, voir ci-dessous, Appendice I.

(5) H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, 1893, p. 82, l. 14-17.

(6) Après 642 et peut-être avant 648. Voir H. Gelzer, *ibid.*, p. X et, du même auteur, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts*, Historische Zeitschrift, Neue Folge, t. XXV (1889), p. 2.

S. Jérôme, n° 45	*Vie grecque*	*Léonce*
Jamque modicus calor tepebat in pectore, nec praeter sensum quidquam vivi hominis supererat, et tamen apertis oculis loquebatur : Egredere, quid times ? egredere, anima mea, quid dubitas ? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times ?	Μέλλων δὲ ἐκλείπειν ὁ μακάριος (1), νήφων ἐν σεμνῇ καταστάσει ἔλεγεν· Ἐκπορεύου, ψυχή· τί φοβῇ ; Ἔξελθε· τί διστάζεις ; Ἑβδομήκοντα ἔτη ἐδούλευσας τῷ Χριστῷ καὶ θάνατον φοβῇ ; Χριστός σε καλεῖ· πορεύου χαίρουσα πρὸς αὐτόν.	... τὸ τοῦ ἁγίου Ἱλαρίωνος λόγιον, ὅπερ μέλλων τοῦ βίου ἐξέρχεσθαι ἐδειλίασεν καὶ ἔλεγεν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ· Ὀγδοήκοντα (2) ἔτη, ὦ ταπεινὴ ψυχή, ἔχεις δουλεύουσα τῷ Χριστῷ καὶ φοβῇ ἐξελθεῖν ; ἔξελθε, φιλάνθρωπός ἐστιν· καὶ ἔλεγεν ἑαυτῷ ὁ πατριάρχης· Ἐὰν ὀγδοήκοντα ἔτη δουλεύσας τῷ Χριστῷ ...

Un premier résultat est donc acquis : notre traduction de la Vie d'Hilarion se lisait déjà au début du VII[e] siècle. On peut reculer la date de sa composition de deux siècles encore et affirmer, sans crainte de se tromper, qu'elle est antérieure à l'année 444, c'est-à-dire à l'achèvement de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (3). En voici la preuve.

C'est un fait admis par tous les critiques (4) que

(1) *Parisinus* 1540 : ἅγιος.

(2) M. GELZER, *Leben des Heiligen Johannes*, p. 148, fait au sujet de ce chiffre la remarque suivante : « Da er [Hilarion] im vorangehenden Capitel [de la Vie écrite par S. Jérôme] ein 80 jähriger Greis genannt wird, haben die Erklärer sehr künstlich die 70 Jahre von dem Eintritt in den Mönchsstand oder vom Tage der Taufe an gezählt. AA. SS. m. Oct. T. IX S. 30. Indessen aus dem Paralleltext des Leontios ergibt es sich, dass in den Worten des Hieronymus ein alter Fehler steckt ». Puisque la Vie grecque d'Hilarion est d'accord avec le texte latin, l'explication des Bollandistes nous paraît préférable à la conjecture de M. Gelzer. Léonce n'ayant pas cité textuellement, on peut croire qu'ici aussi il s'est écarté de la biographie ou plutôt qu'il a voulu harmoniser le détail en question avec le début du chapitre précédent : Ἦν δὲ τότε ὁ ἅγιος ὀγδοήκοντα ἐτῶν.

(3) Voir P. BATIFFOL, *Anciennes littératures chrétiennes*, *La littérature grecque*, 1897, p. 218. L'ouvrage de Sozomène s'arrête à 439 ; c'est pourquoi M. HARNACK le date plutôt de l'année 439 environ (*Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 2[e] éd., p. 415).

(4) M. ISRAEL croit, à tort d'ailleurs, que Sozomène a emprunté tout ce qu'il dit d'Hilarion à l'écrit de S. Jérôme, en ajoutant seulement quelques

Sozomène a mis à contribution la Vie d'Hilarion écrite par S. Jérôme, pour rédiger la double notice dans laquelle il a retracé brièvement la carrière du célèbre fondateur du monachisme palestinien (*Hist. eccl.*, III, 14 et V, 10). En même temps, on émettait l'hypothèse — le manque de matériaux interdisait de s'avancer davantage — que l'historien avait emprunté à l'hagiographe par l'intermédiaire de la traduction de Sophronius (1). Que Sozomène n'ait connu que la Vie grecque anonyme, c'est ce qui, en tout cas, paraît indubitable. Le lecteur en jugera s'il compare attentivement les trois textes en question. Nous nous contenterons de lui citer les passages les plus probants.

Jérôme, n° 2	*Vie grecque, n° 2*	*Sozomène, III, 14*
Hilarion ortus vico Tabatha, qui circiter quinque millia a Gaza urbe Palaestinae ad Austrum situs est ...	Ἱλαρίων ἐγεννήθη ἐν κώμῃ Θαβαθά, ἥτις περίπου πέντε μίλια ἀπὸ τῆς Γαζαίων πόλεως τῆς Παλαιστίνης πρὸς νότον κεῖται ...	Τούτῳ δὲ πατρὶς μὲν ἦν Θαβαθὰ κώμη πρὸς νότον δὲ Γάζης κειμένη ...
n° 3	*n° 3*	*Ibid.*
Audiens autem tunc celebre nomen Antonii, quod per omnes Aegypti populos ferebatur, incensus visendi eius studio, perrexit ad ere-	Ἀκούων δὲ τότε συνεχῶς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, ὅπερ διὰ πάντων τῶν δήμων τῆς Αἰγύπτου διεφημίζετο, ἀναφθεὶς τῇ σπουδῇ πρὸς	

détails *imaginés* par lui (*Zeitschr. f. wiss. Theol.*, t. XXIII, p. 132-137). M. Zöckler a réfuté cette opinion, sans contester que l'historien grec ait connu le travail de son prédécesseur : « Wir halten es zwar für möglich, ja für warscheinlich, dass Sozomenos die Vita Hilarionis des Hieronymus bereits gekannt und benutzt hat, denn die von Sophronius gefertigte griechische Uebersetzung, deren er sich bedient haben wird, war der Abfassung des lateinischen Originals auf dem Fusse nachgefolgt und scheint viel gelesen worden zu sein ». *Neue Jahrb. für deutsche Theologie*, t. III, p. 157. La même remarque est formulée déjà par Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 260.

(1) Tillemont et Zöckler, *loc. cit.*

mum. Et statim ut eum vidit, mutato pristino habitu, duobus fere mensibus juxta eum mansit ... -	τὸ θεάσασθαι αὐτόν, παρῆλθεν εἰς τὴν ἔρημον, καὶ ἰδὼν αὐτόν, εὐθέως ἀλλάξας τὸ σχῆμα τὸ πρότερον, δύο μῆνας πλησίον αὐτοῦ ἔμεινεν...	.... Κατὰ θέαν Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου μοναχοῦ εἰς τὴν ἔρημον ἦλθε· καὶ συγγενόμενος αὐτῷ παραπλησίως φιλοσοφεῖν ἔγνω.
et parentibus jam defunctis, partem substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil sibi omnino reservans ...	καὶ τῶν γονέων αὐτοῦ τελευτησάντων, μέρος μὲν τῆς οὐσίας τοῖς ἀδελφοῖς δίδωσιν, μέρος δὲ τοῖς πτωχοῖς διανείμας, οὐδὲν ἑαυτῷ τὸ σύνολον ὑπολειπόμενος ...	Καταλαβὼν δὲ τελευτήσαντας τοὺς πατέρας, εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς δεομένους τὴν οὐσίαν διένειμεν· οὐδὲν δὲ παντάπασι καταλιπὼν ἑαυτῷ ...

En ce qui concerne le passage qui suit, il est utile de rappeler que si Sozomène a emprunté à la biographie, il l'a d'autre part enrichie à l'aide de ses informations personnelles ; au besoin même, il l'a rectifiée (1). Habitué à combiner habilement des relations diverses (2), il a corrigé ici sa source, tout en ne laissant pas que d'en conserver çà et là les termes et l'ordonnance. Les termes et l'ordonnance du latin ? Non pas, car la construction latine diffère notablement de celle de Sozomène ; la disposition de la phrase dans la Vie grecque lui est, au contraire, tout-à-fait parallèle.

Jérôme, nº 9	*Vie grecque*, nº 9	*Sozomène*, *III*, 14
Exstructa deinceps brevi cellula, quae usque hodie permanet, altitudine pedum quinque, hoc est statura sua	ἐποίησεν ἑαυτῷ σκηνὴν πλάτους ποδῶν τεσσάρων καὶ ὕψους πηχῶν τριῶν (3), τῆς ἡλικίας αὐτοῦ χαμηλοτέ-	Οἴκησις δὲ ἦν αὐτῷ δομάτιον μικρὸν .... εὔρους τε καὶ ὕψους καὶ μήκους τοσοῦτον ὅσον ἑστῶτα μὲν κεκυφέναι

(1) Zöckler, *art. cité*, p. 157-162.

(2) Voir P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, Byzantinische Zeitschrift, t. VII (1898), p. 265 sqq. ; Harnack, *Real-Encyklopädie für prot. Theol.* [2], p. 415 sqq.

(3) *Parisinus* 1540 : ποδῶν πέντε, au lieu de πηχῶν τριῶν.

humiliore, porro longitudine paulo ampliore, quam ejus corpusculum patiebatur ...	ραν, τοῦ δὲ μήκους (1) ὅσον ἂν καθεύδων ἐδύνατο χωρῆσαι.	τὴν κεφαλὴν, κείμενον δὲ τοὺς πόδας συλλέγειν ἐπάναγκες εἶναι.
n° 10	*n° 10*	
Scripturas quoque sanctas memoriter tenens ...	καὶ τῶν ἁγίων Γραφῶν ἐμνημόνευεν ...	καὶ μνήμων καὶ ἐπήβολος ἀκριβὴς τῶν ἱερῶν Γραφῶν ...
n° 46	*n° 46*	
Hesychius ... corpus ejus furatus est. Quod Majumam deferens ...	Ἡσύχιος ... ἐδυνήθη ... κλέψαι τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου καὶ ἀπενέγκαι, εἰς δόξαν τῆς Παλαιστίνης πάσης, εἰς τὸν Μαϊουμᾶν ...	Ἡσύχας... κλέψας τὸ λείψανον διεκόμισεν εἰς Παλαιστίνην ...
n° 37	*n° 37*	*V. 10*
ibique in quodam deserto agello, lignorum quotidie fascem alligans, imponebat dorso discipuli. Quo in proxima villa venundato, et sibi alimoniam, et his qui forte ad eos veniebant, pauxillulum panis emebant.	καὶ καθ'ἑκάστην ἡμέραν συλλέγων ξύλα ἐποίει φορτίον καὶ ἀποφέρων ὁ μαθητὴς αὐτοῦ ἐπώλει αὐτὸ εἰς τὰ πλησίον κείμενα χωρία, κἀκεῖθεν εἶχον τὸν ἄρτον αὐτοί τε καὶ οἱ πρὸς αὐτοὺς παραγινόμενοι. Τούτῳ μὲν οὖν τῷ τρόπῳ κρύπτειν ἑαυτὸν ... ἤθελεν ...	Ἔνθα δὴ ξύλα συλλέγων ἐκ τῶν ἐρήμων ὀρῶν, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων φέρων, ἐν τῇ πόλει διεπώλει καὶ ὅσον ἀποζῆν τούτῳ τῷ τρόπῳ τὴν καθημέραν τροφὴν ἐπορίζετο.
n° 39	*n° 39*	
(Hesychius) duxit itaque eum ad Epidaurum Dalmatiae oppidum.	(Ἱλαρίων) ἀπῆλθεν ἐπὶ (2) τὴν Ἐπίδαυρον, πόλιν τῆς Δαλματίας.	(Ἱλαρίων) ἦλθεν εἰς Δαλματίαν.

Ces rapprochements démontrent suffisamment que Sozomène a connu et utilisé la version grecque de la Vie d'Hilarion qui nous est parvenue. Cette version est donc

(1) *Parisinus* 1540 : τὸ δὲ μῆκος.
(2) *Parisinus* 1540 : εἰς.

antérieure à la seconde moitié du V[e] siècle. D'autre part, on sait déjà que la traduction du *De Viris* n'a pas été faite après le VII[e] siècle, et que les Vies de Paul et de Malchus ont passé du latin en grec antérieurement au VI[e] siècle. La haute antiquité de ces diverses traductions nous autorise à poser la question de l'identité d'auteur. Comparons successivement la Vie grecque de Malchus à chacune des trois autres versions.

1. *La Vie d'Hilarion.*

Si nous nous sommes attaché à déterminer aussi exactement que possible l'époque où fut traduite la Vie d'Hilarion, c'est parce que cette question de date est d'une grande importance pour l'étude de la version grecque de la Vie de Malchus. On ne peut douter, en effet, que les deux traductions aient un auteur commun. Il est relativement facile de fournir la preuve de cette assertion.

On a vu précédemment que le traducteur de la *Vita Malchi* s'est permis des libertés excessives vis-à-vis de l'original. Tantôt il supprime, plus souvent il amplifie, ne se souciant guère de rendre le mot latin par le mot grec équivalent, encore moins de conserver la construction latine. Le caractère saillant de son travail, c'est l'inexactitude. Ce défaut se retrouve à un degré égal dans la Vie grecque d'Hilarion. A part les cinq premiers numéros, sur lesquels nous reviendrons, le texte grec est en désaccord perpétuel, au point de vue de la forme surtout, avec le texte latin. Or, en s'écartant ainsi de son modèle, le traducteur de la Vie de S. Hilarion s'est servi de tous les procédés qu'emploie le traducteur, non moins infidèle, de la Vie de S. Malchus.

1° Les phrases du texte latin devaient paraître souvent décousues aux yeux du rédacteur de la traduction grecque de la Vie de Malchus (que nous appellerons désormais M), puisqu'il les a reliées entre elles, ainsi que les propositions qui les composent, par le moyen d'une incidente ou même d'une phrase entière. Ainsi, p. 438, 10 *hoc fruor solatio quod dominos meos et conservos rarius video. Videbar mihi aliquid habere sancti Jacob* : πρὸς παραμυθίαν... εἶχον ὅτι τῆς δυσσεβοῦς τῶν δεσποτῶν μου καὶ τῶν συνδούλων ὄψεως πρὸς ὀλίγας ἡμέρας ἀπηλλασσόμην. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο τὸ μέρος πρὸς παράκλησιν εἶχον, ἀλλὰ καὶ τὸν ἅγιον Ἄβελ καὶ τὸν πατριάρχην Ἰακὼβ κτλ. — 443, 1 *Pulchrum mihi spectaculum dies illa praebuit. Unde recordatus Salomonis....* : ἦν θέαμα θαύματος ἄξιον εὐτάκτως παρὰ τῶν βραχυτάτων γινόμενον. Δι' ὅλης οὖν τῆς ἡμέρας θεωρῶν τούτους καὶ τερπόμενος ἐκ τῶν ἀναγκῶν μου ἔλεγον· Καλῶς ὁ Σολομῶν κτλ. — 444, 18 *cumque pervenissemus ad fluvium...* : Δι' ὅλης δὲ τῆς νυκτὸς ὁδεύσαντες, ἤλθομεν ἐπὶ ποταμόν — 445, 3 *Currimus* : καὶ ἀναστάντες ἐκεῖθεν ἐτρέχομεν — 445, 15 *offertur... specus* : ἀποροῦντες ποῦ φύγωμεν .... περιβλεψάμενοι ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ εὕρομεν σπήλαιον — 446, 19 *Vox per antrum sonat* : μὴ δυνάμενος οὖν ἰδεῖν ἡμᾶς, ἤρξατο φωναῖς καταπλήσσειν ἡμᾶς λέγων — 447, 11 *a fera tenetur* : Ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος, ἀναπηδήσασα ἡ λέαινα καὶ τοῦτον λαλοῦντα διεσπάραξεν — 448, 3 *Sub tali ergo terrore et illa transacta die* : Ἐξελθούσης δὲ τῆς λεαίνης, ἔτι τῷ φόβῳ κρατούμενοι ἐμείναμεν τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἐν τῷ σπηλαίῳ — 448, 11 *Inde transmissi ad Sabinianum Mesopotamiae ducem camelorum pretium accepimus* : Ἀπέστειλεν δὲ ἡμᾶς ὁ τριβοῦνος πρὸς Σαβινιανὸν τὸν τότε δοῦκα τῆς Μεσοποταμίας. Κἀκεῖνος ὁμοίως μαθὼν τὰ καθ' ἡμᾶς ἔλαβεν παρ' ἡμῶν τὰς καμήλους δεδωκὼς ἡμῖν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ ἀπέλυσεν ἡμᾶς

ἀπελθεῖν εἰς τὰ ἴδια μετ' εἰρήνης. Il suffit de parcourir la traduction grecque de la Vie d'Hilarion (que nous désignerons par le sigle H), même d'une façon très superficielle, pour se convaincre que son auteur a relié de la même manière, surtout par des participes, les faits exprimés avec plus de concision par le texte latin. Quelques exemples, entre mille, suffiront à caractériser la méthode du traducteur. P. 91, 16 (1) *Flebant cuncti* : Λεγούσης δὲ αὐτῆς ταῦτα, ἔκλαιον πάντες — 95, 17 *Cui sanctus.. inquit* : Ἰδὼν δὲ αὐτὰ ὁ μακάριος εἶπεν αὐτῷ — 97, 9 *Rogatus ergo a fratribus* : Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ ἅγιος καὶ πολλὰ παρὰ τῶν ἀδελφῶν παρακληθείς — 99, 27 *Non solum autem in Palaestina....* : Ταῦτα δὲ ποιοῦντος καὶ διδάσκοντος τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ, οὐ μόνον ἐν τῇ Παλαιστίνῃ κτλ. — 115, 29 *Porro suscepti ab alio monacho, cui Sabas vocabulum est* : Μείνας οὖν παρ' αὐτῷ τὴν ἡμέραν ἐκείνην, τῇ ἕωθεν ἐξελθὼν ἐπορεύετο εἰς τὸ μοναστήριον τοῦ ἀδελφοῦ Σιβᾶ — 116, 8 *Et sanctus.. ait* : ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ ἅγιος εἶπεν αὐτοῖς — 131, 28 *fugit* : ἀπάρας ἐκεῖθεν.. ἦλθεν — 134, 33 *quos omnes adjuravit* : Ἰδὼν δὲ ἑαυτὸν ὁ ἅγιος καλούμενον ὑπὸ τοῦ Κυρίου, ἠξίωσεν αὐτούς. On remarquera la similitude qui existe entre certaines des locutions employées par les deux traducteurs.

2° M a une tendance marquée à donner l'explication des faits simplement énoncés par le latin. Ainsi qu'on l'a déjà fait observer plus haut (2), l'explication est souvent inutile, parce qu'elle se présente d'elle-même à l'esprit du lecteur. C'est ainsi que le traducteur rend l'incidente *et per*

(1) Ces chiffres indiquent la page et la ligne de l'édition de M. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, p. 82 sqq. Nous citons la Vie latine d'Hilarion d'après Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 29-54.

(2) Page 226.

vastam eremum semper ruinam timentes par καὶ ὀξυτάτῳ δρόμῳ διὰ τῆς φοβερᾶς ἐρήμου πορευομένων ἡμῶν, φοβηθέντες μὴ πέσωμεν ἀπὸ τῆς καμήλου (438,1), pour expliquer la crainte des fugitifs. C'est ainsi encore qu'à ces mots : *habeto me martyrem potius quam maritum*, ἔχε με μάρτυρα μᾶλλον ἢ ἄνδρα, le traducteur ajoute : Ἵνα γὰρ μὴ συζευχθῶ γυναικί, τοὺς γονεῖς μου φυγὼν ἐγκατέλειπον (440,9). La même tendance lui fait dire : συνεχῶς εἰς τὰ ὀπίσω ἀποστρεφόμενοι διὰ τὴν τῶν διωκόντων ἡμᾶς ἔμφοβον προσδοκίαν ἢ τὸ μὴ ἐξ ἐκείνων ῥυσθέντας τοῖς ὁμοίοις κακοῖς που περιπεσεῖν (445,5), alors que le latin porte simplement : *post tergum semper aspicimus*. Pareillement, on lit, p. 446,13 : ἕστηκεν ἐκδεχόμενος ἡμᾶς ἵνα αὐτόχειρ καθ' ἡμῶν γενόμενος τὴν θηριώδη μανίαν αὐτοῦ ἀναπαύσῃ, pour *nostrum exspectat adventum* ; p. 447,1 : ὁρῶμεν λέαιναν.. αὐτὸν... ἀποπνίξασαν ἀπενεγκεῖν εἰς τὸν φωλεὸν αὐτῆς· ἦν γὰρ ἔχουσα σκύμνον ἐκεῖ, ce dernier membre de phrase n'ayant pas d'équivalent en latin. Un procédé du même genre, familier à M, c'est d'exprimer les moindres circonstances de l'action, circonstances que S. Jérôme passe sous silence pour se borner aux traits principaux. Au n° 3 par exemple, on lit : *incidit mihi cogitatio ut ad patriam pergerem... Clamare coepit abbas meus diaboli esse tentationem*. Le rédacteur grec, après avoir traduit la première phrase, continue comme suit : Πολιορκούμενος δὲ τούτοις τοῖς λογισμοῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἠναγκάσθην τῷ πνευματικῷ πατρὶ τὴν τοιαύτην τῆς ψυχῆς μου νόσον ἀποκαλύψαι. Ἀκούσας δὲ ὁ ἅγιος ἀββᾶς ἡμῶν λέγει μοι· Τέκνον, μὴ ἀκούσῃς μηδὲ θελήσῃς τοῦτο πρᾶξαι· αὕτη διαβολικῆς κακοτεχνίας ἐστὶν παγίς (p. 436, 3).

H amplifie par des moyens identiques la biographie originale d'Hilarion. Il explique : ainsi, lorsqu'une femme stérile court implorer le saint, le texte latin rapporte qu'elle lui crie : *Quid avertis oculos ? quid rogantem fugis ?*,

tandis que le texte grec, p. 89, 29, fait précéder ces mots de la remarque suivante : ὁ δὲ ἰδὼν αὐτὴν ἔφυγεν ἀπ' αὐτῆς· οὐδέπω γάρ, ἀφ' οὗ ἀπετάξατο, ἐλαλήκει γυναικί, ἢ ὅλως ἐληλύθει πρὸς αὐτὸν γυνή. Plus loin, S. Jérôme raconte que les moines palestiniens suivaient en foule Hilarion et visitaient avec lui les monastères, *habentes viaticum suum* ; la raison pour laquelle ils se munissent de vivres est facile à deviner, aussi est-elle indiquée en toutes lettres par le texte grec, p. 113, 20 : ἵνα μὴ κόπον παρέχωσι πρὸς οὓς παραγίνονται ἀδελφούς, τὰς χρείας αὐτῶν ἀπὸ τῶν μοναστηρίων ἀπεκομίζοντο. Au n° 46, il est question de la tentative hardie du disciple d'Hilarion, Hésychius, pour transporter le corps saint de Chypre en Palestine. Hésychius est forcé tout d'abord de dissimuler ses projets, *ut diligentis custodiae suspicionem accolis tolleret*. Seul, le texte grec indique explicitement, p. 135, 19, ce qui devait inspirer de la défiance aux habitants de l'île : τὸ δὲ λείψανον ... οἱ Κύπριοι ἐφύλασσον, δεδιότες μήπως κλέψωσιν αὐτὸν οἱ ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης παραγινόμενοι μαθηταὶ αὐτοῦ.

H complète l'original : les passages où il supplée au silence de son modèle, sont innombrables. Nous avons étudié une quarantaine d'additions de ce genre, qui toutes sont dans le ton des développements qu'introduit le traducteur grec de la Vie de Malchus. Pour ne pas trop allonger, nous nous contenterons de citer un seul exemple. Il est emprunté à cette histoire de la femme stérile dont il vient d'être question : le saint promet la guérison et le texte latin ajoute : *euntemque (mulierem) lacrymis prosecutus, exacto anno vidit cum filio*. Cette phrase devient en grec, p. 90, 9 : Ὑπέστρεψεν οὖν ἡ γυνὴ χαίρουσα πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς, καὶ ἐν γαστρὶ λαβοῦσα ἔτεκεν υἱόν, καὶ πληρωθέντος τοῦ ἐνιαυτοῦ ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν ἅγιον εὐχαριστοῦσα τῷ Κυρίῳ. Ἰδὼν δὲ τὸ παιδίον ὁ ἅγιος εὐλόγησεν αὐτὸ καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα,

καὶ ὑπέστρεψαν εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν, εὐλογοῦντες τὸν Θεόν (1). Toutes les autres ajoutes sont faites sur le même plan.

3° Dans une autre série, non moins considérable, d'additions, l'auteur de la Vie grecque d'Hilarion s'est proposé de faire mieux ressortir que le texte latin, l'importance du rôle d'Hilarion (2), son enseignement ascétique, son influence sur le peuple et les moines, son crédit auprès de Dieu. L'histoire de l'ascète palestinien a donc été développée par le traducteur dans le même sens que la Vie de Malchus (3) : on constate à la première lecture que les deux versions visent à glorifier le héros en même temps qu'à édifier le lecteur, dans une plus large mesure que le texte original. Ainsi, d'après le texte grec, Malchus et sa compagne implorent la bénédiction divine, rendent plusieurs fois grâces à Dieu pour un bienfait qu'ils en ont reçu (4) ; dans H, tantôt c'est Hilarion lui-même, tantôt ce sont les malheureux secourus ou les malades guéris par son intercession qui prient, qui remercient et qui louent le Seigneur (5). Là, ce sont les moines qui se réjouissent du progrès de Malchus dans la vie ascétique (6), ici c'est Hilarion qui éprouve le même sentiment à l'égard de ses disciples (7). M met en relief les obligations monastiques de pauvreté, d'obéissance et de chasteté (8), H contient un interminable discours d'Hilarion

(1) Le *Parisinus* 1540 porte : ... εὐλόγησεν αὐτὸ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὐλογοῦσα τὸν Κύριον.

(2) On remarquera spécialement les passages suivants : p. 113, 11-17 ; 127, 14-19 ; 128, 10-12 ; 129, 19-33 ; 130, 16-131. 6.

(3) Voir ci-dessus, p. 238-245.

(4) Voir p. 244.

(5) Cfr. H, p. 87, 10 ; 90, 8, 11, 14 ; 92, 1, 26-28 ; 94, 1-12 ; 95, 9-13, 15-16 ; 96, 10-13 ; 97, 26-28 ; 101, 16-20 ; 119, 30-32 ; 120, 7 ; 123, 9-14 ; 131, 10-17 ; 134, 7-9 ; 135, 12 ; 136, 5-6, etc.

(6) Voir plus haut, p. 241.

(7) H, p. 103, 9-10.

(8) Voir p. 239-245.

à ses moines sur les mêmes vertus (1), discours émaillé de nombreux passages de l'Écriture, dont trois sont précisément cités par M à l'appui d'une thèse identique (2). D'après M, les maux qu'a soufferts Malchus ont été permis par Dieu (3) ; selon H, le démon s'efforce de nuire à l'homme dans sa personne et ses biens, et jusque dans ses troupeaux « si le Seigneur le lui permet ; car sans la permission du Seigneur, le démon n'a aucun pouvoir sur l'animal privé de raison » (4). Et ce rôle du démon, H l'a grossi en maint endroit (5), comme nous avons vu qu'il a été grossi par l'auteur de la Vie grecque de Malchus (6).

4° Il a été constaté plus haut (7) que M substitue fréquemment le discours direct au discours indirect du texte latin, ou qu'il l'introduit là où aucun discours ne se lisait dans l'original. Ce procédé est si cher au rédacteur de H qu'il ne l'emploie pas moins de quarante fois. Particularité non moins frappante, l'auteur de H, tout comme celui de M (8), groupe volontiers les traits similaires qui sont éloignés l'un de l'autre en latin (9), et à l'imitation de M (10), il aime à rappeler au moment qui lui paraît opportun, de menus faits énoncés antérieurement (11).

(1) H, p. 103, 12-113, 7. Ce discours est certainement du même auteur que le reste de la traduction : voir ci-dessous, p. 286, note 1.

(2) M, p. 436, 12-14 ; 449, 6-7 ; 450, 2-5 : H, p. 104, 23-24 ; 111, 19 ; 111, 24-29.

(3) M, p. 434, 15 ; 448, 21-449, 1.

(4) H, p. 102, 19-23. Cfr. aussi H, p. 99, 18-19.

(5) H, p. 94, 3-4 ; 94, 32-95, 3 ; 96, 27 ; 98, 6-7 ; 99, 17-26 ; 101, 26-28 ; 105, 2-7 ; 114, 22-23 ; 132, 24-28 ; 133, 5-12.

(6) Voir ci-dessus, p. 241.

(7) Pages 233-234.

(8) Voir p. 234-236.

(9) H, p. 88, 19-23 ; 92, 15-19 ; 134, 12-17.

(10) Voir p. 254, note 2.

(11) Nous ne pouvons citer tous ces textes ; que l'on veuille bien comparer

5° Les deux traducteurs sont d'égale force dans la connaissance de la langue latine. Si M a omis quelques passages dont la traduction lui était malaisée (1), H a supprimé deux ou trois phrases d'interprétation difficile pour tout autre qu'un Latin. Voici, par exemple, une allusion aux usages romains qui n'a pas d'équivalent en grec : *Hoc* [*Circenses equos nutrire*] *siquidem in Romanis urbibus jam inde servabatur a Romulo, ut propter felicem Sabinarum raptum, Conso, quasi consiliorum Deo, quadrigae septeno currant circumitu* (n° 20) (2). Quant aux contresens, ils sont également nombreux dans les deux versions ; parfois même, ils sont de même nature. Ainsi, lorsque M traduit *Nisibeni agelli* par κώμῃ λεγομένῃ Νισιβενίᾳ (3), il prend un adjectif pour un substantif ; H commet une erreur semblable en rendant *Bactrum camelum* par κάμηλον λεγομένην βάκτρωνα (p. 101, 28) (4). Lorsque M considère *an* comme une particule conditionnelle (5), il ignore la signification d'un mot ; H fait preuve de la même ignorance, quand il voit des noms propres

H, p. 88, 12-13 à 85, 26 ; 88, 19-23 à 85, 29 et 86, 17 ; 89, 10-11 à 85, 27-28 ; 113, 9-11 à 103, 7-10 ; 117, 31 à 118, 30 ; 122, 20 à 120, 14 ; 124, 14-16 au n° 30 ; 130, 27-28 à 131, 20-21, etc.

(1) Voir p. 236-238.

(2) Sont encore omis : au n° 19, *Etenim littus — aspectum* ; au n° 21, *Noluit autem sanctus — fidem* ; au n° 22, *rutilus coma — Francia vocatur* ; au n° 43, *Nihil aeque per circumitum — desiderabat* ; au n° 45, *jamque modicus — oculis*.

(3) Voir ci-dessus, p. 246-248.

(4) Dans le *Parisinus* 1540, il y a : κάμηλον τῶν λεγομένων βάκτρων.

(5) Voir p. 250-251. La conjonction *an* se rencontre trois fois dans la Vie d'Hilarion (n°s 8, 28 et 40). Chose curieuse, H ne l'a traduite qu'une seule fois (p. 117, 11) et par εἰ, dans une interrogation indirecte où la langue grecque admet l'emploi de cette particule. L'un des deux autres cas est une interrogation disjonctive : *Quid enim interest utrum... an* (n° 40), où *an* ne pouvait se traduire par un simple εἰ. Tout comme M, H paraît considérer *an* comme une particule qui équivaudrait exactement à εἰ. Par contre, on ne peut contester, comme nous l'avons fait plus haut, p. 248, note 1, que le traducteur connaissait le sens d'*agellus*, qu'il traduit par κῆπος (H, p. 117, 8) et par ἀγρός (H, p. 129, 7).

dans les termes *classem* (Κλάσσαν 126, 7) (1), *brevi lembo* (Βρεβίλιμβον 131, 29) (2) et *schedula* (Σκινδουλᾶ 115, 10).

6° Le vocabulaire des deux versions n'est pas d'une richesse extrême. Dans une seule phrase (442, 12-19), M va jusqu'à répéter quatre fois le verbe κομίζω, pour traduire les mots latins *trahebant*, *egerebant*, *illata* ; dans une seule phrase aussi (121, 17-20), H emploie quatre fois le substantif τόπος comme équivalent de *stratu*, *cubile* et *cellula*. Les mêmes expressions reviennent fréquemment sous la plume des traducteurs, et c'est même cette ressemblance entre les deux versions au point de vue du style, qui nous fournira le plus sûr critère dans la question que nous examinons. Voici en effet une série de rapprochements qui ne laissera, croyons-nous, aucun doute sur l'identité d'auteur :

H p. 86, 22 τῇ ὑπερβολῇ τῶν νηστειῶν ; 89, 32 δι' ὑπερβολὴν θλίψεως ; 90, 25 τὴν ὑπερβολὴν τῆς.. συμφορᾶς ; 98, 8 τῇ ὑπερβολῇ τῆς.. συμμαχίας ; 124, 2 καθ' ὑπερβολὴν τιμῶντας ; 127, 32 καθ' ὑπερβολὴν ὠγκωμένος ; 128, 31 καθ' ὑπερβολὴν.. κλαίοντα ; 129, 13 καθ' ὑπερβολὴν μέγας : M p. 445, 2 ἄνυδρος.. καθ' ὑπερβολήν ; 445, 12 τῆς ὑπερβολῆς τοῦ φόβου ; 446, 10 τῇ τοῦ φόβου ὑπερβολῇ — H p. 86, 29 τῶν δαιμόνων εἰσὶν αἱ μεθοδεῖαι (*daemonum ludibria*) ; 87, 14 ὁ ἐχθρός.. ἑτέραις μεθοδείαις πειράζειν αὐτὸν ἐπεχείρει ; 88, 1 ταύταις ταῖς μεθοδείαις τοῦ ἐχθροῦ ; 103, 11 τὰς.. τοῦ ἐχθροῦ μεθοδείας, même expression encore

(1) L'édition de M. Papadopoulos porte Βλάσσαν, mais la confusion entre β et κ est, comme on sait, des plus faciles et des plus fréquentes dans les manuscrits en minuscule. La version slave (voir PAPADOPOULOS, *op. cit*, p. 422) et les recensions grecques dérivées ont d'ailleurs Κλάσσαν ou Κλάσαν (qui est la leçon du *Coislinianus* 110, f. 102ᵛ). Dans le *Parisinus* 1540 il y a aussi : Κλάσσαν.

(2) *Parisinus* 1540 : Βερβίλιμπον. La recension de Métaphraste porte *Berbilimnon*, le panégyrique de Néophyte le Reclus : Βερβήλειμμον, le *Coislinianus* 110 : Βερβήλιμβον. Voir *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 59 A, 53 E.

p. 107, 28 et 112, 29 : M p. 436, 8 ταύτῃ τῇ μεθοδείᾳ.. ἀπώλεσεν ὁ ἐχθρός ; 430, 5 κατὰ πασῶν τῶν τοῦ διαβόλου μεθοδειῶν — H p. 94, 29 τῇ τοῦ Κυρίου δυνάμει ; de même p. 130, 18 ; 131, 6 et 27 ; 133, 9 : M p. 449, 13 τῇ τοῦ Κυρίου δυνάμει φυλασσόμενος — H p. 87, 8 Κύριε βοήθει μοι ; 112, 30 διὰ τῆς τοῦ Κυρίου βοηθείας ; trois fois on rencontre l'expression ἡ βοήθεια τοῦ Θεοῦ et une fois ἡ βοήθεια τοῦ Χριστοῦ : M p. 445, 15 κατὰ πρόνοιαν τοῦ.. τῶν ἀβοηθήτων βοηθείας Κυρίου ; 446, 3 ἐὰν βοηθήσῃ τῇ ταπεινώσει ἡμῶν ὁ Κύριος (*si juvat Dominus miseros*) — H emploie très fréquemment la locution δοξάζειν τὸν Θεόν ou Κύριον ; notons spécialement 92, 1 χαίροντες ἐδόξαζον τὸν Κύριον καὶ εὐχαριστοῦντες τῷ ἁγίῳ ; 95, 15 ἔχαιρεν καὶ ἐδόξαζε τὸν Κύριον ; 96, 11 ἐδόξαζον τὸν Θεὸν ἐπὶ τοῖς γινομένοις θαυμασίοις : à rapprocher de M p. 447, 6 μετὰ χαρᾶς πολλῆς τὸν Κύριον ἐδοξάσαμεν ; 447, 20 δοξάσωμεν τὸν Θεὸν ἡμῶν εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ; 447, 12 ἐπὶ τούτοις τοῖς.. τοῦ Κυρίου θαυμασίοις ὑμνοῦντες τὴν δόξαν αὐτοῦ — H p. 89, 25 ἡ ἐν Θεῷ αὐτοῦ πολιτεία ; 104, 5 ἡ δὲ τῶν μοναχῶν πολιτεία ; 108, 5 τούτων οὖν τὴν πολιτείαν μιμήσασθαι ὀφείλομεν : M p. 435, 14 κατὰ τὴν ἔνθεον ἐκείνων πολιτείαν ; p. 434, 9 περὶ τῆς πολιτείας τῶν μοναχῶν ; 443, 17 ἵνα τὴν ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἁγίων μιμήσωνται πολιτείαν — H p. 90, 13 ὑπέστρεψαν εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν ; 94, 5 ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ; 90, 9 ὑπέστρεψεν οὖν ἡ γυνὴ χαίρουσα : M p. 435, 20 ὑπόστρεψον εἰς τὸν οἶκόν σου (*ut ad patriam pergerem*) ; 442, 1 χαίρων ὑπέστρεφεν — H p. 91, 2 ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν ἔπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα καὶ λέγουσα· Ὁρκίζω σε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὸν τίμιον καὶ ἔνδοξον σταυρὸν αὐτοῦ ὥστε... ἵνα... (*Ad quem cum pervenisset : Precor te, ait, per Jesum clementissimum Deum nostrum : obtestor per crucem eius et sanguinem ut...*) : M p. 440, 11 Ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ἐν τῇ σκοτίᾳ τὴν μάχαιραν λάμπουσαν προσέπεσεν εἰς τοὺς πόδας μου λέγουσα· Ὁρκίζω σε Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἵνα... (*Tunc illa*

pedibus meis provoluta : Precor te, inquit, per Jesum Christum et per huius horae necessitatem adjuro ne...) — H p. 93, 1 μόνον κινουμένης τῆς γλώσσης αὐτοῦ (*cum solam linguam moveret ad preces*) ; 125, 4 μήτε τὰς γλώσσας αὐτῶν ἰσχύοντες κινῆσαι : M p. 446, 8 τοιούτῳ φόβῳ συνεσχέθημεν ὡς μὴ ἰσχύειν τὰς γλώσσας ἡμῶν εἰς λαλιὰν κινῆσαι (*mutire non audeo*) — H p. 100, 11 ὑπήντησαν δὲ αὐτῷ.. μετὰ πάσης σπουδῆς (*cum ingenti honore et comitatu*) ; 114, 5 μετὰ πολλῆς σπουδῆς.. παρεγίνετο (*quantum autem fuerit in eo studii..*) ; 118, 24 μετὰ πολλῆς σπουδῆς παρεγίνοντο ; 122, 12 μετὰ πολλῆς σπουδῆς διερευνῶν : M p. 439, 2 μετὰ πάσης σπουδῆς ἐφύλαττον τὰ πρόβατα ; 442, 9 μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐργαζόμενον (*fervere*) — H p. 103, 9 ἔχαιρεν ἐπὶ τῇ ἐν Χριστῷ προκοπῇ αὐτῶν ; 115, 19 πάντες οὖν οἱ ἀδελφοὶ χαίροντες : M p. 435, 17 τῶν ἀδελφῶν πάντων χαιρόντων ἐπὶ τῇ προκοπῇ τῆς σεμνῆς μου πολιτείας — H p. 105, 5 καρτέρησον διὰ τῆς ὑπομονῆς, τὴν τοῦ Χριστοῦ βοήθειαν ἀναμένων ; 112, 16 τὴν ἐπιθυμίαν σου διὰ τῆς ὑπομονῆς νίκησον : M p. 440, 1 εἰ γὰρ ἐνίκησας διὰ τῆς ὑπομονῆς, τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ εἰς ἀντίληψιν ἀναμείνας ἂν ἔσχες (le sens du latin a été détourné ; voir ci-dessus p. 250-251) — H p. 107, 9 ἀδελφοὶ διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων γίνεσθε : M p. 448, 16 σύμβουλον ἀγαθῶν πράξεων γενομένην — H p. 107, 10 τὴν σάρκα ὑμῶν παρθένον, ἁγνὴν τῷ.. Χριστῷ φυλάσσοντες ; 111, 24 ταξάμενος τὴν ἑαυτοῦ σάρκα παρθένον ἁγνὴν τηρεῖν τῷ Κυρίῳ ; 112, 22 ὁ καθαρὸν καὶ ἀμόλυντον χιτῶνα τῆς παρθενείας τῷ Χριστῷ φυλάξας : M p. 440, 16 τὴν σωφροσύνην σπουδάζειν τηρεῖν τῷ Χριστῷ ; 449, 12 ὁ τὴν σωφροσύνην τῆς παρθενίας ἁγνὴν καὶ ἄχραντον τῷ Χριστῷ ἕως τέλους φυλάξας — H p. 107, 28 σπουδάσατε... τελειῶσαι ἀμέμπτως τὴν εἰς τὸν Θεὸν ὁμολογίαν ; 113, 5 οἱ κατὰ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ σπουδάζοντες ἀμέμπτως.. ἀρέσκουσι τῷ Θεῷ ἑαυτοὺς φυλάσσειν : M p. 443, 13 τρόπον.. φυλάσσειν ἀμέμπτως σπουδάζουσιν ; on rencontre p. 449, 5 l'expression τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ si fréquente dans H — H p. 113, 7

τούτοις οὖν τοῖς λόγοις τὸ πλῆθος τῶν ἀδελφῶν στηρίξας ὁ ἅγιος κατέπαυσε τὸν λόγον ; 113, 24 τῷ λόγῳ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τρεφόμενοι : M p. 434, 10 πάνυ δέ μου ἐπὶ τοῖς ὁσίοις λόγοις τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ χαίροντος, ἠξίουν αὐτὸν τούτοις τοῖς λόγοις ἐπιπλεῖον στηρίξαι με — H p. 119, 8 συντρίβετέ μου τὴν καρδίαν : M p. 444, 5 συντρίψας μου τὴν καρδίαν — H p. 130, 20 ἴσμεν τὴν φιλάνθρωπον τοῦ Θεοῦ χάριν ἐνταῦθα σε ὁδηγήσασαν : M p. 434, 13 διηγήσομαι τὴν φιλάνθρωπον χάριν τοῦ.. Θεοῦ — H p. 135, 29 μετὰ ἀγῶνος καὶ φόβου πολλοῦ : M p. 445, 8 φόβῳ δὲ πολλῷ καὶ ἀγῶνι. Il serait aisé d'allonger considérablement cette série de rapprochements.

De tout ce qui précède, il résulte à l'évidence que les traductions grecques des Vies de Malchus et d'Hilarion remontent à un seul et même auteur, qui leur a imprimé un cachet tout particulier. Les traits caractéristiques qui leur sont communs ont été relevés dans toutes les parties des deux versions (1), si l'on en excepte toutefois, avons-nous dit déjà, le début de la Vie d'Hilarion, où le texte grec suit de très près le texte latin. Pour ne pas embarrasser l'exposition par des questions secondaires, nous réserverons à un appendice l'étude des problèmes assez obscurs que soulève l'examen de cette portion de la biographie (2).

2. *La Vie de Paul de Thèbes.*

On est tout naturellement tenté d'attribuer la si ancienne version grecque de la Vie de Paul de Thèbes (3) au même

(1) Y compris le long discours qui se lit dans H, p. 103-113. En appréciant la publication de H par M. Papadopoulos, les Bollandistes ont émis l'opinion que ce hors-d'œuvre ne se trouvait pas dans l'original de la version grecque, mais avait été ajouté par quelque transcripteur (*Anal. Boll.*, t. XVIII (1899), p. 179). Nous croyons qu'il offre trop d'analogies avec le reste de l'ouvrage pour qu'on puisse y voir une interpolation.

(2) Voir Appendice I.

(3) Éditée par J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, p. 1-32.

auteur que les traductions des Vies de Malchus et d'Hilarion. L'hypothèse serait séduisante, mais une étude quelque peu attentive des particularités philologiques de ces divers textes ne permet pas de songer un seul instant à semblable trilogie. Certes, il ne faudrait pas, en guise de démonstration, s'appuyer sur ce fait que la traduction de la Vie de Paul suit le texte latin de beaucoup plus près que les deux autres versions, car le début de la Vie grecque d'Hilarion est traduit littéralement du latin (1). Mais un point important, qui fournit un argument négatif, c'est que l'auteur de la Vie grecque de Paul de Thèbes, dans les passages assez peu nombreux où il s'écarte de l'original, n'emploie aucun des procédés, aucune des locutions caractéristiques dont fait usage le traducteur des biographies de Malchus et d'Hilarion. Lorsqu'il s'éloigne du texte latin, « c'est par ignorance, par négligence, ou par maladresse » (2), jamais par tendance ou par esprit de liberté. Et de fait, il devait avoir, de la langue latine, une connaissance beaucoup plus superficielle encore que son confrère (3), car les moindres difficultés l'arrêtent : « quand la traduction demanderait, pour rester exacte, quelque effort ou quelque habileté, elle devient fautive et s'écarte du texte » (4). Tantôt, en effet, son auteur commet un contresens — et les erreurs de cette nature sont beaucoup plus nombreuses et moins excusables encore que dans les deux autres versions, — tantôt il omet simplement l'expression ou le passage difficile, et ces suppressions sont également beaucoup plus fréquentes et

(1) Cfr. ci-dessous, Appendice I.
(2) Bidez, *op. cit.*, p. VII.
(3) Voir plus haut, p. 236-238, 246-254, 282-283.
(4) Bidez, *loc. cit.*

moins justifiables que dans les Vies grecques de Malchus et d'Hilarion. Le passage où S. Jérôme a dépeint la caverne qu'habitait Paul de Thèbes fournit, de ces omissions, un exemple intéressant et d'autant plus instructif, qu'une description analogue a été tracée par l'auteur latin dans la Vie d'Hilarion :

Vie de Paul, n° 5 (1)

reperit saxeum montem, ad cuius radices haud grandis spelunca lapide claudebatur. Quo remoto (ut est cupiditas hominum occulta cognoscere), avidius explorans, animadvertit intus grande vestibulum, quod aperto desuper coelo, patulis diffusa ramis vetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens : cuius rivum tantummodo foras erumpentem, statim modico foramine, eadem quae genuerat, aquas terra sorbebat.

εὗρεν πετρῶδες ὄρος, ἐν ᾧ σπήλαιον ἦν βραχυτάτῳ (!) λίθῳ περικλειόμενον· ὃν ἀποκυλίσας κατὰ τὸ περίεργον τῶν ἀνθρώπων ἀκορέστως τὰ ἐνδοτάτω περιειργάζετο. Καὶ δὴ ὁρᾷ ἔνδον πηγὴν καθαρωτάτην σφόδρα.

Vie d'Hilarion, n° 31 (2).

Saxeus et sublimis mons per mille circiter passus, ad radices suas aquas exprimit, quarum alias arenae ebibunt, aliae ad inferiora delapsae, paulatim rivum efficiunt ; super quem ex utraque ripa palmae innumerabiles multum loco et amoenitatis et commodi tribuunt.

Ὄρος ἦν ὑψηλὸν καὶ πάνυ τραχύ, ἐπὶ μίλιον ἓν ἔχον τὸ μῆκος· ὑποκάτω (3) δὲ τοῦ ὄρους ἐν τῷ τόπῳ ἐν ᾧ τὸ μοναστήριον εἶχεν, ἀναβρύει ὕδατα καθαρά, ἃ μὲν αὐτῶν εἰς ἄμμον λήγοντα, ἃ δὲ προβαίνοντα κατὰ βραχὺ εἰς γῆν χωροῦσιν· ἡ δὲ τῶν λοιπῶν ὑδάτων ἔκροια ποιεῖ χειμάρρουν, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν εἰς τὰς ὄχθας τοῦ χειμάρρου στήκουσι φοίνικες πολλοί, καρπὸν καλὸν καὶ πολὺν φέροντες, καὶ πανταχόθεν κατασκιάζοντες πάνυ τερπνὸν τὸν τόπον ποιοῦσι.

(1) Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 21 ; texte grec dans Bidez, *op. cit.*, p. 8, l. 15.

(2) Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 45 ; texte grec dans Papadopoulos, Ἀνάλ. Ἱεροσ. σταχυολογίας, p. 120, l. 27.

(3) Ὑποκάτω traduit assez bien le latin *ad radices* : la même expression a été omise par le traducteur de la Vie de Paul de Thèbes, et dans un autre passage (p. 16, l. 20 Bidez), il l'a rendue maladroitement par πρὸς αὐτῇ τῇ ἀρχῇ τοῦ ὄρους.

Si ces deux passages, à peu près semblables de forme et de fond, avaient été traduits par le même écrivain, il ne les eût pas rendus, semble-t-il, d'une manière aussi inégale. La même comparaison pourrait être faite entre les trois biographies tout entières ; elle aboutirait au même résultat. Le traducteur de la Vie de Paul de Thèbes, qui suit le latin d'aussi près que possible, est loin de parvenir à cette perfection relative dont témoignent surtout les premiers paragraphes, traduits aussi littéralement, de la Vie grecque de S. Hilarion (1).

A cet argument, on pourrait objecter que la version de la Vie de Paul est peut-être un travail de début, et que son auteur avait acquis une connaissance plus approfondie du latin, lorsque quelques années plus tard il mit en grec les autres écrits hagiographiques de S. Jérôme. Aussi, la meilleure preuve que nous puissions apporter en faveur de la dualité, est-elle tirée du vocabulaire : les mêmes mots sont traduits différemment par P (= traduction grecque de la Vie de Paul) et M H. P emploie, par exemple, huit fois τοιγαροῦν pour rendre le latin *vero*, *ergo*, *igitur*, tandis que l'auteur de M H traduit ces termes par οὖν, τοίνυν, δέ et n'écrit τοιγαροῦν qu'une seule fois (H, p. 86, 7), comme équivalent d'*itaque*. — Dans un texte aussi court que P, la particule τέ ne se rencontre pas moins de dix-huit fois : seize fois elle est employée seule, avec le sens de καί, et huit fois même, le passage correspondant du latin porte *et* ou *que*. M et H, dont l'étendue est sept ou huit fois plus considérable, ne font usage du même mot que quinze fois environ, et à part un seul cas (H, p. 99, 5), il est suivi de καί, pour signifier : *non seulement....*

(1) Voir cependant ci-dessous, Appendice I.

mais aussi. — P traduit *arridere* par χαριεντίζομαι (p. 18, 18), H par μειδιάω (p. 94, 24), verbe dont il se sert encore trois fois pour rendre *subridere* et *ridere* (p. 96, 30 ; 115, 31 ; 152, 8). — L'expression *terram fodere* est traduite, dans P, par τὴν γῆν ὀρύττειν (p. 28, 15), et un peu plus loin (p. 30, 10), on trouve de même : ἑνὸς ἀνθρώπου τόπον κατώρυξαν pour *unius hominis capacem locum foderunt* (cod. Veron. *effoderunt*). H emploie une fois ὀρύσσω dans le sens de *defodere*, *enfouir* (p. 98, 13), tandis qu'il traduit par τὴν γῆν σκάπτειν (p. 86, 19 et 121, 16) l'expression *humum* ou *terram fodere* qui se présente deux fois dans le texte latin. — P rend *manu verberare pectus* par τῇ χειρὶ τὸ στῆθος πλήττειν (p. 26, 4), H traduit la même locution par τὸ στῆθος . τύπτειν (p. 86, 11), et trois fois encore il se sert du verbe τύπτω (p. 87, 27 ; 95, 2 ; 121, 31) pour exprimer les mots latins *verberare*, *tangere*, *tundere*. — P emploie quatre fois le verbe ἐπείγομαι (p. 24, 4 et 16 ; 26, 10 ; 28, 17) là ou le latin porte *pergere* (dans le sens de *retourner*), *regredi* (deux fois) et *reverti*, et les verbes παραγένομαι et ἐπανέρχομαι ne se rencontrent qu'une seule fois (p. 10, 13 et 32, 6) pour rendre la même signification. M et H, au contraire, qui ont à exprimer si souvent l'action de retourner, ne se servent jamais du verbe ἐπείγομαι, mais écrivent sans cesse ὑποστρέφω et ἐπανέρχομαι, rarement ἐπιστρέφω et παραγένομαι. — P ne fait pas usage d'un autre terme que προστάττω pour rendre le latin *jubere* (p. 4; 17), *praecipere* (p. 6, 1), *imperare* (p. 32, 1), tandis que H et M, dont le vocabulaire est plus varié, se servent le plus souvent du verbe κελεύω, parfois de προστάττω, ἐπιτάττω, παραγγείλω. — La locution *quid ageret et quo se verteret nesciebat*, se présente deux fois à l'auteur de P, et celui-ci la traduit par τί ἔδει.. διαπράττεσθαι ; (p. 6, 11) et par τί δέοι

διαπράξασθαι ἐνθυμούμενος (p. 16, 16) : elle a été rencontrée deux fois aussi par l'auteur de M H, qui l'a rendue d'abord mot-à-mot : ἐδυσχέραινεν τί ποιήσει, ποῦ αὐτὸν τρέψει (H, p. 86, 1), ensuite librement : ἐσκέπτετο κατὰ τὴν διάνοιαν ὁ γέρων ποίους τοιούτους ἀοικήτους τόπους ἐπιτρέποντας αὐτῷ ἡσυχάζειν εὑρεῖν δύναται (H, p. 129, 28). — Enfin, dans P, *gaudere* est traduit par χαίρομαι (p. 14, 17), tandis que dans M H le même verbe est toujours employé à la voix active.

Nous concluons : les divergences qui existent entre M H et P au point de vue du vocabulaire, prouvent suffisamment que l'auteur de la Vie grecque de Paul de Thèbes est distinct du traducteur des Vies de Malchus et d'Hilarion (1).

3. *Le « De viris inlustribus ».*

Nous ignorons si M. von Gebhardt a raison de retarder jusqu'au VII[e] siècle l'apparition d'une version grecque du *De viris inlustribus* (2). Mais, ce qui est absolument certain, c'est que l'auteur de cette version grecque ne peut pas être identifié avec le traducteur des Vies de Malchus et d'Hilarion, pas plus qu'avec celui de la Vie de Paul de

(1) Il n'y a pas lieu de songer non plus à quelque relation entre M H et le remaniement *b* de la traduction grecque de la Vie de Paul, publié par M. Bidez, *op. cit.*, p. 3-33. *b* diffère encore plus, si possible, de M H que la traduction primitive. « Celui qui fit l'édition (b) dont dérivent les vies écrites en copte et en syriaque, alla même très loin dans son travail d'adaptation, ou, si l'on veut, de vulgarisation à l'usage du public des monastères, morcelant les longues périodes en phrases courtes et faciles, multipliant le discours direct, évitant les mots pompeux et les pensées compliquées, écartant les tirades destinées à convaincre les incrédules, parce qu'elles étaient superflues pour ses lecteurs, enfin donnant à son récit par d'assez nombreux vulgarismes, la forme même d'une narration populaire. » (Bidez, *op. cit.*, p. XLV). A part la multiplication du discours direct, ces caractères sont tout l'opposé de ceux de M et H.

(2) Voir p. 266.

Thèbes. La preuve s'en trouve, ici encore, dans la manière très caractéristique dont cet auteur a rendu certains termes latins, traduits tout différemment par P, M et H. Voici quelques particularités de ce genre (1).

Le verbe *dare* se présente huit fois dans le *De viris* : six fois le traducteur l'a rendu par ἐπιδίδωμι, et ce terme est employé encore deux fois pour traduire *tradere* (p. 27, 4) et *porrigere* (p. 53, 29). Quant à δίδωμι, il ne se rencontre que deux fois, comme équivalent de *dare* (p. 23, 15) et de *reddere* (p. 31, 29). Au contraire, H, M et P, chez qui la même action est exprimée une cinquantaine de fois, écrivent presque toujours δίδωμι, jamais ἐπιδίδωμι. — L'idée de *fortune* qui revient quatre fois dans le *De viris*, exprimée par les termes *rem familiarem*, *substantiam*, *opibus*, *patrimonia*, est rendue trois fois par le mot περιουσία (p. 35, 6 ; 42, 22 ; 47, 11), une fois par οὐσία (p. 14, 15). Si οὐσία est employé une fois aussi dans H (p. 85, 7), περιουσία ne s'y rencontre jamais et le traducteur ne se sert que d'un seul terme, τὰ ὑπάρχοντα (M p. 435, 22 et 439, 17 ; H p. 92, 16 et 21 ; 102, 21 ; 103, 29 ; 105, 1 ; 134, 25), pour traduire les expressions *res familiaris*, *possessiuncula*, *substantia*, *quae ipsorum essent*, *divitiae*, qu'il trouve dans le texte latin. — L'action d'*exhorter* est exprimée cinq fois dans le *De viris*, et par trois mots différents : *hortari*, *cohortari* et *cohortatio*, *provocare*, que le grec traduit par προτρέπω ou προτρέπομαι, et par προτροπή pour le substantif. Le vocabulaire de MH est, ici, beaucoup plus varié : συμβουλεύω est le terme que le traducteur utilise le plus fréquemment (sept fois, y compris le substantif συμβουλία et l'adjectif σύμβουλος), mais parfois aussi il

(1) Nous citons la traduction du *De viris* d'après l'édition de M. von Gebhardt, *op. cit.*

fait usage du verbe παρακαλέω, une fois seulement de παραινέω et de προτρέπω (H, p. 109, 26). — Huit fois sur treize, le traducteur du *De viris* rend d'une manière fort impropre, par ἐφίσταμαι, les verbes qui ont le sens d'*aller* (*pergere*, *pervenire*, *peragrare*, *venire*) et, pour *adventum*, il écrit ἐπιστασίαν (p. 34, 8). Dans les cinq cas restants, la version porte καταλαμβάνω pour *pergere* (p. 9, 4), ἄπειμι pour *pergere* (p. 35, 13 et 53, 3), περιέρχομαι pour *pervenire* (p. 51, 24 et 59, 23). P, M et H s'expriment bien différemment : dans la très longue série d'exemples qu'ils fournissent, on ne rencontre aucun des termes précédents, à l'exception de ἐπέστην (H p. 89, 12) employé une seule fois dans le sens que lui donne souvent le Nouveau Testament : *adesse subito*, et d'ἐπιστασία indiquant la *présence* (H p. 98, 15 et 113, 28). Ἔρχομαι, ἀπέρχομαι, παραγένομαι, φθάνω, voilà les mots que ces trois versions utilisent le plus fréquemment (1). — Les verbes *redire* et *reverti* se rencontrent neuf fois dans le *De viris* (*reverti* est employé huit fois) : invariablement, ils sont traduits par ἀναζεύγνυμι. P, M et H, qui ont à exprimer si souvent la même action, ne font jamais usage de ce terme bizarre (2). — Enfin, M. von Gebhardt a fait remarquer qu'une particularité curieuse de la traduction du *De viris*, c'est « le fréquent emploi de ἴδιος et de οἰκεῖος pour remplacer le pronom personnel » (3). Il serait plus exact de dire que l'auteur grec se sert presque constamment de l'un ou l'autre de ces deux adjectifs pour traduire *suus* : l'adjectif latin se rencontre, en effet, quarante-trois fois dans le *De viris*,

(1) Notons qu'ici encore P diffère de M H : φθάνω ne se rencontre que dans M H, tandis que l'expression τὴν ὁδοιπορίαν διανύειν est spéciale à P (p. 12, 4 Bidez = *ire velle* ; p. 14, 16 = *viator*).

(2) Voir plus haut, p. 290.

(3) *Op. cit.*, p. VIII, note 2.

et six fois seulement il est rendu par αὐτοῦ. Or, et ceci seul suffirait à démontrer notre opinion, P, M et H écrivent habituellement αὐτοῦ ; ils n'emploient οἰκεῖος ou ἴδιος que rarement, et chaque fois qu'ils le font, c'est pour exprimer un degré de plus que le simple possessif.

Les résultats de l'étude qui précède peuvent se formuler en quelques mots :

1° Trois rédacteurs différents ont mis en grec les écrits hagiographiques de S. Jérôme et son traité des hommes illustres.

2° Les Vies de Malchus et d'Hilarion ont un traducteur commun, et il est certain que celui-ci a exécuté la version de la Vie d'Hilarion avant l'année 444.

La question posée tout-à-l'heure (1) est donc partiellement résolue : Sophronius n'est pas l'auteur de la série de traductions qui nous est parvenue, puisque celles-ci sont dues à trois écrivains différents. Peut-on, du moins, l'identifier avec l'un des traducteurs anonymes ?

Les renseignements que nous possédons sur Sophronius tiennent en quelques lignes. C'était, dit S. Jérôme, un homme très instruit qui, tout jeune, composa un ouvrage où étaient célébrées les louanges de Bethléhem, et peu avant 392, un livre remarquable sur la destruction du Serapeum. Le saint Docteur nous apprend que Sophronius mit en grec trois de ses écrits : l'épitre à Eustochium sur la conservation de la virginité, la Vie d'Hilarion, et le Psautier avec les Prophètes qu'il avait traduits de l'hébreu. Ce qui caractérise, à ses yeux, les deux premières versions, c'est une grande élégance (2). Au sujet

(1) Page 265.
(2) *De viris inlustribus*, C. CXXXIV. Voir ci-dessus, p. 263.

de la troisième, S. Jérôme s'est expliqué plus au long dans la préface, adressée à Sophronius, de la traduction qu'il fit du livre des Psaumes d'après le texte original (1). Ce travail fut exécuté à la demande pressante de Sophronius, qui, au cours d'une discussion théologique avec un Juif, en avait appelé au témoignage des Psaumes d'après la version des Septante et s'était attiré les railleries de son contradicteur, affirmant que les passages invoqués différaient dans la version et dans le texte hébreu. En retour, Sophronius promettait à S. Jérôme de mettre sa traduction en grec, et il tint parole, puisque son œuvre est citée au chapitre CXXXIV du *De viris inlustribus* (2).

(1) Nous croyons utile de détacher de ce prologue les passages qui concernent Sophronius : *Eusebius Hieronymus Sophronio suo, salutem... Quia igitur nuper cum Hebraeo disputans, quaedam pro Domino Salvatore de Psalmis testimonia protulisti, volensque ille te illudere, per sermones pene singulos asserebat, non ita haberi in Hebraeo, ut tu de Septuaginta Interpretibus opponebas, studiosissime postulasti ut post Aquilam et Symmachum et Theodotionem, novam editionem latino sermone transferrem. Aiebas enim te magis interpretum varietate turbari, et amore quo laberis, vel translatione, vel judicio meo esse contentum. Unde impulsus a te, cui et quae possum debeo et quae non possum, rursum me obtrectatorum latratibus tradidi, maluique te vires potius meas, quam voluntatem in amicitia quaerere... Quod opusculum meum, si in graecum (ut polliceris) transtuleris,* ἀντιφιλονεικῶν τοῖς κατασύρουσιν, *et imperitiae meae doctissimos quoque viros testes facere volueris, dicam tibi illud Horatianum :* In silvam ne ligna feras. *Nisi quod hoc habebo solamen, si in labore communi intelligam, mihi et laudem et vituperationem tecum esse communem. Valere te in Domino Jesu cupio, et meminisse mei.* MIGNE, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1123-1128.

(2) Il est facile de déterminer, d'une manière approximative, la date à laquelle ont été composés les divers écrits de Sophronius, cités dans le *De viris*. Le *terminus ad quem* est 392, date de composition de ce dernier ouvrage. Le *terminus a quo* est 1) l'année 390 environ pour le *De subversione Serapis*, puisque c'est vers 390 qu'eut lieu la destruction du Serapeum d'Alexandrie (voir CH. DE SMEDT dans la *Revue des questions scientifiques*, t. I, 1877, p. 109 sqq.) ; 2) l'année 384 pour la version de la lettre à Eustochium ; 3) l'année 390 environ pour la traduction de la Vie d'Hilarion ; 4) l'année 390 encore, ou peu après, pour la traduction du Psautier et des Prophètes. Sur le *Laudes Bethlehem* par lequel a débuté Sophronius, on n'a aucune indication fournissant une date, et il faut se contenter de la note imprécise du *De viris : Sophronius adhuc puer Laudes Bethlehem composuit.* On remarquera

Les traits que nous venons d'indiquer ne sont pas de ceux qui permettent de trancher avec certitude une question aussi délicate que celle de l'identité d'auteur. Il faut convenir néanmoins qu'ils s'accordent assez bien avec le caractère de l'écrivain auquel nous devons la traduction des Vies de Malchus et d'Hilarion.

Et tout d'abord, quelques-uns des passages où ce rédacteur a ajouté au texte original, fournissent la preuve qu'il devait posséder une instruction assez avancée. Ainsi, il fait usage du mot propre, σύνθεμα βερέδων (H, p. 100, 6), pour traduire le terme de droit *evectio*, qui désigne le diplôme impérial autorisant à se servir pour voyager, de la poste publique ; peut-être s'aidait-il, il est vrai, d'un glossaire (1). Il sait que Julien, qu'il qualifie d'apostat et d'athée, a succédé à l'empereur Constance (H, p. 124, 25). Sans aller jusqu'à prétendre qu'il était versé dans la connaissance du syriaque, on peut dire qu'il a employé un mot appartenant à cette langue, car le passage de S. Jérôme : *et voce syra barech, id est benedic, inclamantes*, est devenu en grec : συριστὶ λέγοντες· Βάρεχ, μαρί (ܒܪܟ ܡܪܝ) ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον· Εὐλόγει, κύριε (H, p. 114, 18). A propos du texte du Deutéronome, XXXIII, 9 « Qui dit à son père et à sa mère : Je ne vous connais point, et qui ne connait point ses enfants et ses frères, a accompli le pacte et la volonté du Seigneur », il rappelle assez longuement l'histoire de sainte Thècle, abandonnant son fiancé et ses parents et souffrant le martyre pour pouvoir se consacrer au service de Dieu dans une parfaite virgi-

que dans l'énumération de ces deux séries d'ouvrages, travaux personnels et traductions, S. Jérôme a suivi l'ordre chronologique.

(1) Voir, en effet, Goetz, *Corpus glossariorum*, t. III, 1892, p. 447, l. 3 et p. 480, l. 42.

nité (H, p. 107, 5-15) ; il cite même mot à mot un passage de ses Actes (1). Un autre texte hagiographique, la Vie de S. Antoine par Athanase, devait compter parmi ses lectures favorites, car il lui a emprunté plusieurs traits et en a reproduit presque textuellement certains passages (2). Enfin, lorsque S. Jérôme rapporte qu'Hilarion

(1) H, p. 107, 18 : ὥσπερ γὰρ καὶ τὴν ἁγίαν Θέκλαν ἡ μήτηρ παρεκάλει, λέγουσα· Ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν Θάμυριν καὶ αἰσχύνθητι. Les Actes grecs publiés par Grabe, Tischendorf et Lipsius mettent ces paroles dans la bouche du fiancé Thamyris : Καὶ προσελθὼν Θάμυρις... εἶπεν· Θέκλα ἐμοὶ μνηστευθεῖσα, τί τοιαύτη κάθησαι ; καὶ ποῖόν σε πάθος κατέχει ἔκπληκτον ; ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν Θάμυριν καὶ αἰσχύνθητι. Mais il est à noter que les Actes continuent comme suit : Ἔτι δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς τὰ αὐτὰ ἔλεγεν· Τέκνον κτλ. (LIPSIUS et BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, 1891, p. 242, l. 9-13).

(2) Comparer surtout les passages suivants : Vie d'Antoine, nº 15, l. 7-11 (MIGNE, *P. G.*, t. XXVI, col. 865) et H, p. 103, l. 8-10 ; Ant., nºs 29 et 30 (*ibid.*, col. 888-889) et H, p. 99, 16-26 ; Ant., nº 50, l. 21 : ἔσπειρε, καὶ κατ' ἐνιαυτὸν τοῦτο ποιῶν, εἶχεν ἐκεῖθεν τὸν ἄρτον· χαίρων, ὅτι μηδενὶ διὰ τοῦτο γενήσεται ὀχληρός, καὶ ὅτι ἐν πᾶσιν ἑαυτὸν ἀβαρῆ φυλάττει (*ibid.*, col. 916) et H, p. 134, 17 : Θέλων δὲ ἀβαρῆ ἑαυτὸν πᾶσι φυλάσσειν καὶ μηδὲ ἄρτον παρά τινος δέχεσθαι βουλόμενος, ἔσπειρε κριθὰς καὶ ἐκεῖθεν ποιῶν τὸν ἄρτον τὸν ἑαυτοῦ ἔχαιρεν ; Ant., nº 50, l. 28 : Τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν τὰ ἐν τῇ ἐρήμῳ θηρία προφάσει τοῦ ὕδατος ἐρχόμενα πολλάκις ἔβλαπτον αὐτοῦ τὸν σπόρον καὶ τὴν γεωργίαν· αὐτὸς δὲ χαριέντως κρατήσας ἓν τῶν θηρίων, ἔλεγε τοῖς πᾶσι· Διὰ τί με βλάπτετε, μηδὲν ἐμοῦ βλάπτοντος ὑμᾶς ; Ἀπέλθετε, καὶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου μηκέτι ἐγγίσητε τοῖς ὧδε. Καὶ ἐξ ἐκείνου λοιπόν, ὥσπερ φοβηθέντα τὴν παραγγελίαν, οὐκ ἔτι τῷ τόπῳ ἤγγισαν (*ibid.*, col. 916-917) et H, p. 121, l. 28 : Κατ' ἀρχὰς προφάσει τῶν ὑδάτων ἤρχοντο αἱ ἀγέλαι τῶν ὀνάγρων καὶ ἠφάνιζον τὸν κῆπον καὶ τοὺς καμάτους αὐτοῦ κατήσθιον. Ἐν μιᾷ οὖν ἡμέρᾳ τὸν συνήθως τῆς ἀγέλης ἡγούμενον κελεύσας στῆναι, λαβὼν ῥάβδον ἠρέμα εἰς τὰς πλευρὰς αὐτοῦ ἔτυπτε λέγων· Διατί με βλάπτετε, μηδέν μου ἀδικοῦντος ὑμᾶς, καὶ λυμαίνεσθε ἃ οὐκ ἐκάμετε ; Καὶ παραγγείλας αὐτῷ τοῦ μηκέτι εἰσελθεῖν εἰς τὸν κῆπον ἀπέλυσεν αὐτόν. Ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας τὴν παραγγελίαν τοῦ ἁγίου φυλάσσοντες ... ; Ant., nº 81, l. 1 : ἔφθασε δὲ καὶ μέχρι βασιλέων ἡ περὶ Ἀντωνίου φήμη (*ibid.*, col. 956) et H, p. 99, l. 29 : ἕως τοῦ βασιλέως Κωνσταντίου ἡ περὶ αὐτοῦ σωτήριος ἀκοὴ ἔφθασε ; Ant., nº 92, l. 6 (*ibid.*, col. 972) et H, p. 135, l. 13. D'autres rapprochements encore sont indiqués ci-dessous, Appendice I. Le cas de la Vie d'Hilarion, dont le traducteur est souvent plus près de la Vie d'Antoine que l'auteur lui-même, qui déjà l'avait imitée à maintes reprises, est tout-à-fait analogue à celui de la Vie de Paul de Thèbes, où l'un des remanieurs (*b*) paraît avoir emprunté également quelques expressions à l'écrit de S. Athanase, et il fait ressortir la fragilité de l'argumentation de M. Nau, qui voit dans ce fait la meilleure preuve de sa théorie (voir ci-dessus, p. 267, note 3). — P. 112, 16, H introduit une citation

imitait les moines d'Égypte en fabriquant des corbeilles de jonc, le traducteur ajoute qu'il tressait des cordes en feuilles de palmier (1), ce qui était, en effet, un des travaux les plus en honneur chez les moines égyptiens, et particulièrement dans les communautés pakhômiennes (2).

A côté de cette série de passages, qui peuvent nous donner quelque idée au sujet des connaissances générales du traducteur, il s'en rencontre d'autres, plus nombreux encore, où se manifeste, de sa part, un penchant marqué vers les études scripturaires. Non seulement il cite et explique avec complaisance le texte sacré, au point de transformer, de façon assez inopportune, le paragraphe 24 en une longue mosaïque d'extraits de la Bible, mais il réfute par deux fois les opinions de certains de ses commentateurs. Ainsi, au sujet de cette parole de Jésus dans l'évangile de saint Matthieu (XIX, 29) : « Quiconque aura quitté sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère, ou sa femme ou ses enfants ou ses champs, à cause de mon nom, recevra le centuple et possédera la vie éternelle », le traducteur (H, p. 103, 23), fait la remarque suivante : « Ce passage ne concerne pas, comme paraissent l'expliquer quelques-uns, ceux qui au temps des persécutions, ont souffert le martyre pour le nom du Seigneur. Il n'est pas dit, en effet, que ceux-là seuls posséderont la vie éternelle, qui auront livré leur corps à la mort au

dont nous n'avons pu déterminer la source : γέγραπται γάρ· Τὴν ἐπιθυμίαν σου διὰ τῆς ὑπομονῆς νίκησον καὶ ἔσῃ τέλειος ἐν Χριστῷ.

(1) Ἅμα δὲ καὶ κοφίνους ἀπὸ σχοινίων ἐνυφαίνων καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε, τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς μιμούμενος (H, p. 86, 20). La recension *b* du début de la Vie grecque d'Hilarion, recension dont nous parlerons plus loin (Appendice I), a omis les mots : ἅμα δὲ καὶ κοφίνους ἀπὸ σχοινίων ἐνυφαίνων, mais elle porte également : καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε κτλ.

(2) D. Besse, *Les moines d'Orient*, p. 364 sqq., 371 sq. ; Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, p. 294 sqq., 322.

temps de la persécution, mais que tout homme ayant renoncé au monde, à ses passions et à ses richesses à cause de mon nom, possédera la vie éternelle avec ceux qui ont été martyrisés pour mon nom » (1). Plus loin (H, p. 109, 1), citant divers textes de l'Écriture pour prouver que la virginité est l'état le plus parfait, il s'exprime ainsi : « Quelques-uns, dans l'intention de faire glisser insensiblement ceux qui marchent dans la bonne voie, prétendent que l'apôtre saint Paul a permis le mariage à ceux qui le désirent. Je suis aussi de cet avis : l'apôtre engage plutôt à se marier et à ne pas se livrer à la débauche. A cause de l'excellence de la virginité, il aime que nous embrassions cet état et il dit : « Il est avantageux pour l'homme de ne pas toucher la femme ». Mais à cause de la débauche, il dit : « Que chaque homme ait son épouse et que chaque femme ait son mari » etc. » (2). Et la réponse ne se termine pas là ; elle prend encore toute une page.

Voici une troisième particularité, qui n'est pas la moins remarquable. Le paragraphe 24 (3), dont nous venons

(1) Οὐ γάρ, ὥς τινες ταῦτα ἑρμηνεύειν δοκοῦσιν, ὅτι περὶ τῶν ἐν καιρῷ διωγμῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ μαρτυρησάντων εἶπεν ταῦτα ὁ Κύριος· οὐ γὰρ λέγει, ὅτι μόνοι οἱ ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐν καιρῷ διωγμῶν τὰ ἑαυτῶν σώματα εἰς θάνατον παραδεδωκότες ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσουσιν, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ διὰ τὸ ὄνομά μου τῷ ἐν τῷ πονηρῷ κειμένῳ κόσμῳ καὶ πάσαις ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῖς ἀποταξάμενοι ζωὴν αἰώνιον δηλαδὴ μετὰ τῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου μαρτυρησάντων κληρονομήσουσι κτλ. **Le traducteur développe ensuite largement cette idée.**

(2) Ἀλλὰ φασί τινες, ὑπολισθῆσαι τοὺς καλῶς τρέχοντας βουλόμενοι, ἐπιτρέπειν τὸν ἀπόστολον τοὺς θέλοντας γαμεῖν· σύμφημι κἀγὼ τοῦτο εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου· γαμεῖν μᾶλλον ἐπιτρέπει καὶ μὴ πορνεύειν· ὅτι γὰρ διὰ τὸ προλάμπειν τὰ τῆς παρθενείας προτερήματα ταύτῃ συνάπτειν ἡμᾶς βουλόμενος λέγει· καλὸν ἦν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι· διὰ δὲ τὰς πορνείας, φησίν, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα· ὥστε διὰ τὴν τῆς πορνείας ἀκρασίαν τὸν γάμον μᾶλλον εἴρηκεν κτλ.

(3) Cette partie, qui se trouve aussi dans le *Parisinus* 1540, est incontestablement du même auteur que le reste de la traduction. Voir les analogies signalées plus haut, p. 284 sq.

d'analyser quelques passages, est formé presque tout entier d'un discours fort étendu, adressé par Hilarion à ses moines, et où il est question du renoncement au monde et, très largement, de la virginité. Cette digression rappelle, d'une manière assez frappante, un écrit de S. Jérôme relatif au même sujet, que nous savons avoir été traduit précisément par Sophronius : la lettre à la fille de sainte Paule, Eustochium, sur la conservation de la virginité (1). Ce n'est pas que l'auteur de la Vie grecque d'Hilarion ait reproduit servilement des passages entiers de cet opuscule. Il faut tenir compte, en effet, de la différence de situation des personnages auxquels s'adressent les deux écrivains : l'un écrit à une dame romaine pour lui signaler les nombreux écueils que rencontre une vierge dans la capitale de l'empire, l'autre parle à des moines qui vivent au milieu du désert. De plus, nous ne voudrions pas affirmer que ce dernier a eu sous les yeux le texte, grec ou latin, de la lettre à Eustochium, au moment où il mettait en grec la Vie d'Hilarion. Bien au contraire. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dans certains passages, il s'en est rapproché suffisamment pour qu'il soit légitime de conclure qu'il en a eu connaissance et qu'il s'en est inspiré.

A première vue, les deux morceaux présentent plus d'une analogie en ce qui concerne les thèses particulières qui y sont énoncées. L'un et l'autre traitent, bien qu'en termes différents, de la supériorité de la virginité sur l'état du mariage (2), des tentatives du démon pour détourner l'homme de la pratique de la vertu (3), du renoncement au monde pour l'amour du Seigneur (4), de la récompense

(1) Migne, *P. L.*, t. XXII, col. 394-425.
(2) Lettre, n[os] 19-22 ; H, p. 109, 1-111, 5.
(3) Lettre, n[os] 3-4 ; H, p. 105, 2-27.
(4) Lettre, n[os] 39-40 ; H, p. 103, 12 108, 12.

promise à ceux qui gardent une parfaite chasteté (1). Un second trait qu'il n'est peut-être pas inutile de signaler, c'est que, des quelque soixante-dix passages de l'Écriture cités par le traducteur de la Vie d'Hilarion, une vingtaine se rencontrent déjà dans l'épitre à Eustochium. Celle-ci fait également allusion à cette histoire de sainte Thècle (2) que nous avons vu rappelée avec complaisance par l'auteur grec (3). Enfin, il y a quelques endroits où se manifeste une assez grande ressemblance entre les deux écrits, au point de vue de la forme comme à celui du fond. Par exemple :

LETTRE A EUSTOCHIUM

P. L., t. XXII, col. 395 : Verum non sufficit tibi exire de terra tua, nisi obliviscaris populi tui, et domus patris tui, ut carne contempta, sponsi jungaris amplexibus. « Ne respexeris, inquit, retro : nec steteris in omni circa regione, sed in monte salvum te fac, ne forte comprehendaris » (*Gen. 19, 17*). Non expedit apprehenso aratro, respicere post tergum, nec de agro reverti domum.

VIE D'HILARION

P. 104, 21 : Χωρίσαι γὰρ βουλόμενος ἡμᾶς τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ματαίας ἀναστροφῆς Χριστὸς λέγει· Οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ στραφεὶς εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (*Joan., 9, 62*)· καὶ οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ, Παῦλος ὁ ἀπόστολος λέγει (*2 Tim., 2, 4*). Καὶ ὁ Κύριος λέγει· Ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ ὢν μὴ στραφήτω εἰς τὰ ὀπίσω, ὥσπερ ἡ γυνὴ τοῦ Λώτ (*Matth., 24, 18*) (4).

Col. 395 : Stadium est haec vita mortalibus, hic contendimus, ut alibi coronemur. Nemo inter serpentes et scorpiones securus ingreditur.

P. 104, 5 : ἡ δὲ τῶν μοναχῶν πολιτεία καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀθλοῦσα διὰ τὸν Χριστὸν μαρτυρεῖ, οὐ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα παρατασσομένη, ἀλλὰ πρὸς τὰς

(1) Lettre, nos 40 *fin* et 41 ; H, p. 110, 20-113, 7.

(2) N° 41 : *Tunc Thecla in tuos laeta volabit amplexus* (*P. L.*, t. XXII, col. 424).

(3) Voir plus haut, p. 296 sq.

(4) Notons cependant qu'un passage analogue se rencontre aussi dans la Vie d'Antoine, n° 20, l. 3-9 (*P. G.*, t. XXVI, col. 872). Les termes dont se sert notre traducteur ne permettent pas de déterminer s'il a emprunté à la lettre de S. Jérôme ou à l'écrit d'Athanase.

« Et inebriatus est, inquit Dominus, gladius meus in caelo » (*Isai. 34, 5*) et tu pacem arbitraris in terra, quae tribulos generat, et spinas, quam serpens comedit ? » Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates huius mundi et rectores harum tenebrarum, adversus spiritualia nequitiae in caelestibus » (*Ephes. 6, 12*).

ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας (*Ephes.*, 6, 12), ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς τὴν πάλην ἔχουσα, καὶ ἀθλεῖ καὶ νικᾷ καὶ στεφανοῦται, τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ ἔχουσα.

Col. 405 : « Mortificate ergo, inquit Apostolus, membra vestra quae sunt super terram » (*Coloss. 3, 5*) Unde et ipse postea confidenter aiebat : « Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus » (*Galat. 2, 20*).

P. 108, 5 : Τούτων (Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ Παύλου τοῦ ἀποστόλου) οὖν τὴν πολιτείαν μιμήσασθαι ὀφείλομεν, τῶν νεκρωσάντων ἑαυτοὺς τῷ κόσμῳ καὶ τῷ Κυρίῳ ζώντων· Ζῶ γάρ, φησίν, οὐκέτι τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ τῷ Χριστῷ, καὶ ἐν ἐμοὶ ζῇ Χριστός, Παῦλος λέγει.

Col. 407 : « De virginibus, inquit Apostolus, praeceptum Domini non habeo » (*1 Cor.*, 7, 25). Cur ? Quia et ipse ut esset virgo, non fuit imperii, sed propriae voluntatis. Neque enim audiendi sunt, qui eum uxorem habuisse confingunt, cum de continentia disserens et suadens perpetuam castitatem, intulerit : « Volo autem omnes esse sicut meipsum » (*1 Cor.*, 7, 8)..... Quare ergo non habet Domini de virginitate praeceptum ? Quia majoris est mercedis, quod non cogitur, et offertur. Quia, si fuisset virginitas imperata, nuptiae videbantur ablatae, et durissimum erat contra naturam cogere, angelorumque vitam ab hominibus extorquere, et id quodam modo damnare, quod conditum est.

P. 110, 5 : ἐπειδὴ γὰρ ἐντολὴν Θεοῦ οὐκ εἶχεν (ὁ ἀπόστολος), ὡς φάσκει, ταύτην (τὴν παρθενείαν) κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις, διὰ τὸ ἀνέφικτον καὶ ὑψηλὸν ταύτης ἀξίωμα (ἀγγέλων γὰρ τῶν λειτουργούντων τῷ Κυρίῳ τοῦτο κλέος ἴδιον), ἀγαθοῦ καὶ ἀφθόνου δεσπότου χάριν κηρύσσων τὸ κορυφαιότατον καὶ ἀειθαλὲς τῆς ἀδιαπνεύστου παρθενείας ἄνθος, στέφανον ἀμαράντινον τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι πλεκόμενον ὑποδείκνυσιν ἡμῖν, ἵνα ὁ ἐφιέμενος αὐτῆς ἀγωνισάμενος ἐγκρατὴς γένηται. Διὰ τοῦτο γνώμην δίδωσιν ἡμῖν, ἐπειδὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ Εὐαγγελίου αὐτὸς ἡμᾶς ἐγέννησε καὶ θέλει πάντας ἡμᾶς εἶναι ὡς καὶ ἑαυτόν.

Col. 408 : Aliis verbis idipsum Apostolus loquitur : « Existimo hoc

P. 100, 23 : Καλὸν μὲν γὰρ εἶπεν τὸν γάμον ὁ ἀπόστολος, οὐκ ἐπέτρεψεν

bonum esse propter instantem necessitatem, quoniam bonum est homini sic esse » (*1 Cor.*, 7, 26). Quae est ista necessitas, quae aufert gaudia nuptiarum ? « Tempus breviatum est : Reliquum est, ut et qui habent uxores, sic sint quasi non habeant » (*1 Cor.*, 7, 19).

δὲ γαμεῖν· καὶ τὸ μὴ γαμεῖν ὁμοίως συμβουλεύει, οὐκ ἐπιτάσσει δὲ τοῖς μὴ θέλουσιν, ἀλλὰ τοῖς βουλομένοις ὡς ἀγαθὸν ὑποδείκνυσι, προτρεπόμενος ὅτι διὰ τὴν ταχυτάτην τοῦ κόσμου τούτου πάροδον καλὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἅπτεσθαι γυναικός· καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ἵνα ὡς μὴ ἔχοντες ὦσι.

Col. 424 : « Regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud » (*Matth.*, *11*, *12*). Nisi vim feceris, coelorum regna non capies. Nisi pulsaveris importune, panem non accipies sacramenti. An non tibi videtur violentia, cum caro cupit esse quod Deus est : et illuc unde angeli corruerunt, angelos judicatura conscendit ? Egredere quaeso paulisper de carcere, et praesentis laboris ante oculos tuos tibi pinge mercedem, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit (*Cor.*, 2, 9).

P. 111, 4 : οἱ δὲ καταξιωθέντες τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ γενέσθαι οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοί εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ (*Luc*, 20, 35-36)· ἐὰν γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ὄντες ἐν σαρκί, ὃ μέλλουσιν οἱ ἄγγελοι ἐν τῇ ἀναστάσει γίνεσθαι, οὗτοι διὰ τῆς σωφροσύνης τὴν φύσιν νικήσαντες τῆς σαρκὸς καὶ βιασάμενοι, προλαβόντες ἥρπασαν. Βιαστῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτοὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν (*Matth.*, *11*, *12*)· ὑπερφρονήσαντες γὰρ τῆς ματαίας καὶ προσκαίρου ἡδονῆς εὐηρέστησαν τῷ Κυρίῳ. Ὅθεν οὐ μόνον τὸν τῆς παρθενείας μισθὸν παρὰ τοῦ σωτῆρος λαμβάνουσιν, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος πτωχείᾳ μακαριζόμενοι, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς ἀγαθὰ τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν (*Cor.*, 2, 9) κληρονομήσουσι.

Les rapprochements que nous venons de faire entre la lettre à Eustochium et la traduction de la Vie d'Hilarion établissent, avec une assez grande probabilité, que la célèbre épitre de S. Jérôme a été entre les mains du rédacteur grec. Puisque nous savons que Sophronius a débuté, en tant que traducteur, par la version de la lettre à Eustochium (1), n'est-il pas très vraisemblable que le traducteur de la biographie, qui utilise le même écrit, n'est autre que l'ami de S. Jérôme ? Cette présomption est con-

(1) Voir ci-dessus, p. 263.

firmée par les ressemblances que présente la physionomie des deux écrivains : si Sophronius nous est dépeint par S. Jérôme comme un homme instruit et spécialement versé dans la science des Écritures, la Vie grecque d'Hilarion témoigne d'une connaissance de la Bible et d'une érudition que personne ne songerait à exiger d'un simple traducteur.

Le résultat auquel on vient de parvenir, n'atteint pas les limites de la certitude, mais seulement celles de la probabilité. D'autre part, il donne prise à deux objections, auxquelles il faut que nous nous arrêtions un instant.

Si Sophronius, dira-t-on, était vraiment l'auteur des Vies grecques d'Hilarion et de Malchus qui nous sont parvenues, pourquoi S. Jérôme eût-il omis, dans la nomenclature du *De viris*, la seconde de ces deux traductions ? La réponse est aisée : la version de la Vie de Malchus aura été exécutée postérieurement au catalogue dressé par S. Jérôme. En tenant compte de ce fait que Sophronius a écrit, de 390 à 392, un ouvrage sur la destruction du Serapeum et deux traductions, celle de la Vie d'Hilarion et celle du Psautier (1), on conçoit sans peine qu'il ait cru devoir ajourner à l'une des années suivantes la traduction d'un écrit beaucoup moins important.

Voici la seconde objection. L'un des caractères que S. Jérôme attribue à la traduction faite par Sophronius de la Vie d'Hilarion, c'est une très grande élégance : *Vitam Hilarionis monachi... in graecum sermonem elegantissime transtulit.* Avant d'entreprendre une étude attentive de la question d'auteur, ce trait m'avait inspiré, je l'avoue, des doutes assez sérieux au sujet des droits que

(1) Voir ci-dessus, p. 295, note 2.

pouvait revendiquer Sophronius sur nos deux traductions. Celles-ci, en effet, sont déparées, comme on l'a vu précédemment, par de nombreux défauts et, en fait d'élégance, elles ne présentent rien de spécialement remarquable. Tout bien considéré, il n'y a pas là, cependant, de motif suffisant pour refuser à Sophronius la paternité de la version grecque des Vies de Malchus et d'Hilarion. Outre que le terme *elegantissime* est assez peu précis et qu'il ne désigne peut-être, dans l'esprit de S. Jérôme, que l'opposé de la servilité, c'est-à-dire l'aisance avec laquelle le traducteur s'est comporté vis-à-vis de l'original, il faut convenir que le saint Docteur ne pouvait que difficilement se dispenser d'adresser au moins une épithète flatteuse au Grec qui dérogeait aux traditions littéraires de ses compatriotes en traduisant dans leur langue quelques-uns des écrits de son illustre ami. On se rappellera enfin que si les deux versions en cause présentent de multiples défauts, le début de la Vie grecque d'Hilarion, qui n'est pas sans élégance, promettait davantage (1).

Nous terminerons cette étude en émettant une conjecture au sujet de la patrie du traducteur. Celui-ci paraît mieux au courant de l'histoire et de la géographie de l'Égypte que des autres régions où s'est déroulé quelque épisode de la Vie d'Hilarion. On a constaté plus haut (2) qu'un détail relatif au travail des moines égyptiens a été ajouté par lui et se trouve être parfaitement exact. Ce n'est pas le seul passage de ce genre. Alors que les localités d'autres pays que l'Égypte, citées par S. Jérôme sans indication de la région où elles sont situées, ont été mentionnées telles quelles ou même passées sous silence par

(1) Voir cependant ci-dessous, Appendice I.
(2) Page 298.

le traducteur (1), les noms de certaines villes égyptiennes sont accompagnés d'un renseignement qui en fixe la position. Ainsi, dans H, p. 98, 7, *perrexit Memphim* est rendu par ἐπορεύθη εἰς Μέμφιν, τῆς Αἰγύπτου πόλιν, et p. 120, 8 *Babylonem pervenit* par ἦλθε εἰς Βαβυλῶνα, πόλιν τῆς Αἰγύπτου (2). L'auteur grec affirme aussi que le préfet (ἔπαρχος) d'Égypte qui se fit complice des habitants de Gaza pour poursuivre Hilarion et son disciple Hésychius, était un adepte de l'arianisme (H, p. 124, 33-125, 1) (3). Ces quelques traits sont peut-être un indice que le traducteur des Vies de Malchus et d'Hilarion appartenait à l'Égypte, et ici encore, il est intéressant d'en rapprocher cette donnée du *De viris inlustribus*, d'après laquelle Sophronius écrivit un ouvrage sur la destruction du Serapeum d'Alexandrie. L'ami de S. Jérôme, auteur hypothétique des deux versions, était-il Égyptien ? Les problèmes relatifs à l'héritage littéraire de Sophronius sont encore entourés d'une trop profonde obscurité pour qu'on puisse faire autre chose que poser la question.

(1) Voir H, p. 89, 26 ; 92, 15 ; 119, 28 ; 125, 29 ; 128, 14 ; 131, 31 ; 133, 5.

(2) Il serait intéressant d'étudier la forme des noms géographiques qui se rencontrent en assez grand nombre dans la Vie d'Hilarion. Le traducteur a-t-il reproduit l'orthographe du manuscrit latin qu'il avait entre les mains, ou bien l'a-t-il parfois modifiée d'après sa fantaisie ou ses connaissances personnelles ? C'est ce qu'on ne pourra déterminer, encore une fois, qu'à l'aide d'une édition critique des textes grec et latin. Voir, en attendant, les remarques du P. De Buck dans les *Acta Sanctorum*, Octobris t. IX, n[os] 26, 29, 31, 33, 42 du *Commentarius praevius*, et p. 45, note f, p. 49, note o, p. 59, note u.

(3) Peut-être y a-t-il quelque rapport entre cette indication et l'histoire de l'arien Balacius que raconte S. Athanase dans la Vie d'Antoine *(P. G.*, t. XXVI, col. 964). Voir *Acta SS.*, Januarii t. II, 2[e] éd , p. 503, notes d et e.

APPENDICES.

I. Les premiers paragraphes de la traduction grecque de la Vie d'Hilarion.

Nous croyons avoir établi avec certitude que les traductions grecques des Vies de Malchus et d'Hilarion remontent à un seul et même auteur, dont la principale caractéristique est d'avoir traité l'original latin avec une excessive liberté, exception faite cependant du début de la Vie d'Hilarion, où le texte grec (que nous appellerons *a*) suit de très près le texte latin. Ce respect du traducteur pour son modèle, se manifestant dans les cinq premiers paragraphes de l'opuscule, contraste singulièrement avec les écarts considérables dont nous avons étudié quelques spécimens. A titre d'exemple, nous citerons le passage où le rédacteur grec abandonne visiblement le premier procédé pour suivre la méthode défectueuse qui sera la sienne jusqu'à la fin du récit :

Jérôme	*H*
N. 5 : Herbarum ergo succo et paucis caricis post triduum vel quatriduum deficientem animam sustentabat, orans frequenter et psallens, et rastro humum fodiens ; ut jejuniorum laborem labor operis duplicaret. Simulque fiscellas junco texens, aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam, et Apostoli sententiam, dicentis : *Qui autem non operatur, non manducet* : sic attenuatus, et in tantum exeso corpore, ut ossibus vix haereret.	*P. 86, 17* : Τοίνυν χυλῷ βοτανῶν καὶ ὀλίγοις ἰσχαδίοις μετὰ τρεῖς ἢ τέσσαρας ἡμέρας ἐκλείπουσαν τὴν ψυχὴν ἐβάσταζεν, εὐχόμενος συνεχῶς καὶ ψάλλων καὶ δικέλλῃ τὴν γῆν σκάπτων, ἵνα τῶν νηστειῶν τὸν κάματον ὁ τοῦ ἔργου κόπος διπλασιάσῃ· ἅμα δὲ καὶ κοφίνους ἀπὸ σχοινίων ἐνυφαίνων καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε, τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς μιμούμενος. Εἰς τοσοῦτον οὖν τῇ ὑπερβολῇ τῶν νηστειῶν ἑαυτὸν κατέτηξεν, ὡς μόλις τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιφανείας συγκροτεῖσθαι.

Comment expliquer ce brusque changement d'allures ? Deux hypothèses se présentaient à l'esprit : ou bien deux rédacteurs avaient mis successivement la main à la traduction de la Vie d'Hilarion, et le premier avait cessé brusquement son travail — mené avec le souci d'être fidèle à l'original — au milieu de la phrase que nous venons de citer, ou bien il y avait un traducteur unique qui s'était affranchi de toutes les lois d'une traduction exacte, après avoir éprouvé les difficultés qu'offrait semblable entreprise. Tout considéré, nous penchions vers la seconde alternative, lorsque l'examen du manuscrit grec 1540 de la bibliothèque nationale de Paris vint changer complètement l'aspect de la question. Ce manuscrit (1), qui appartient au XI[e] siècle, renferme un texte de la version grecque qui n'apporterait à l'édition de M. Papadopoulos-Kerameus que le contingent de variantes habituel, si le début n'en différait considérablement, au point de constituer des cinq premiers paragraphes (2) une recension tout-à-fait distincte (nous l'appellerons *b*). Chose vraiment remarquable, les deux textes s'écartent l'un de l'autre jusqu'à l'endroit précis où commence la traduction libre, c'est-à-dire jusqu'aux mots soulignés dans notre citation : καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε, τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς μιμούμενος. Εἰς τοσοῦτον οὖν τῇ ὑπερβολῇ τῶν νηστειῶν ἑαυτὸν κατέτηξεν κτλ (H, p. 86, l. 21), et à partir de ce passage jusqu'à la fin du récit, à part des variantes insignifiantes, ils coïncident complètement. Si *a* est une traduction littérale du latin, *b* en est une version libre, caractérisée par des remaniements et des additions qui le rendent plus long que *a*.

(1) Voir *Catal. cod. hag. graec. bibl. nat. Parisiensis*, p. 240.

(2) Bien entendu, ce sectionnement en paragraphes est tout artificiel : c'est celui qui a été adopté par Migne pour le texte latin et par M. Papadopoulos-Kerameus pour le texte grec.

En y regardant de près, il est facile de se convaincre que *b* présente, d'une manière indéniable, les mêmes traits que la Vie grecque de Malchus et la seconde partie de la Vie d'Hilarion : même liberté vis-à-vis de l'original, mêmes lacunes dans la connaissance du latin, même style, mêmes locutions. Voici quelques expressions communes à ces divers textes, qui démontreront que le début de la Vie d'Hilarion du manuscrit de Paris remonte au même auteur que le restant de la traduction : 316,4 τῆς αἰωνίου σωτηρίας ; M, p. 449, 5 σωτηρίαν αἰώνιον — 316,4,9 et 29 τῇ τοῦ Κυρίου χάριτι : même expression dans H, 94,5 ; 95, 19 ; 107, 27 ; 110, 10 ; 111, 21 ; 110, 17 ; 115, 9 ; 124, 21 ; 134, 8 — 317, 14 ἡ πᾶσα σπουδή : fréquent dans M et H, voir ci-dessus p. 285 — 317, 17 τῆς ἐνθέου πολιτείας : locution identique dans M et H, voir ci-dessus p. 284 — 317, 27 διὰ τὸν τῆς φιλαδελφίας θεσμόν : M, 449, 9 διὰ τὸν τῆς φιλαδελφίας θεσμόν — 318, 1 τὸν μονήρη βίον : M, 455, 14 τοῦ μονήρους βίου — 318, 5 πλουσίως ἐν πᾶσι : M, 444, 5 πλουσίως ἐν πᾶσιν — 318, 7 πολλοὶ ὑπὸ διαφόρων ἀσθενειῶν καὶ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὀχλούμενοι : H, 117, 20 πολλοί.. ποικίλαις νόσοις ἀσθενοῦντες καὶ ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ὀχλούμενοι ; l'expression ἀκάθαρτα πνεύματα se rencontre encore dans H, 126, 17 ; 127, 20 ; 132, 24 ; 135, 2 et 6, etc. — 318, 12 τοῖς πόνοις τῆς ἀσκήσεως καὶ πάσαις ταῖς τῆς θεοσεβείας ἀρεταῖς μέχρι τέλους ἐγκαρτέρησον : M, 455, 16 τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ ἀνεπιλήπτως ἐγκαρτερήσαντός μου ; H, 105, 11 ἐγκαρτερεῖν τοῖς πόνοις τῆς ἀσκήσεως — 318, 18 ἀπολυθεὶς δὲ παρ' αὐτοῦ ὁ ὅσιος Ἱλαρίων ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα αὐτοῦ· πρὸ δὲ τῆς ἐπανόδου αὐτοῦ... : M, 448, 14 ἀπέλυσεν ἡμᾶς ἀπελθεῖν εἰς τὰ ἴδια μετ' εἰρήνης. Πρὸ δὲ τῆς ἐπανόδου ἡμῶν... ; H, 101, 24 ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ ἐπανῆλθε — 319, 20 πρὸς πάσας τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου : expression fréquente dans M et H, voir ci-dessus, p. 283 sq. — 319, 25 ὁ μισόκαλος διάβολος καὶ

φθονερός : **M, 439, 4** τὸν βάσκανον καὶ μισόκαλον διάβολον ; **H, 124, 22** εἰς φθόνον καὶ μῖσος (1) — **318, 25** ἵνα μὴ ὑπόδικον τοῦ κρίματος Ἀνανίου καὶ Σαπφείρης ἑαυτὸν καταστήσῃ : **H, 111, 27** ὑπόδικον ἑαυτὸν τοῦ κρίματος τοῦ ἀποστόλου καταστήσας — **317, 18** ὥρμησε πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον καὶ εὑρὼν αὐτὸν ἔμεινε πρὸς αὐτόν : **M, 435, 15** ἀπῆλθον ἐκεῖ καὶ προσελθὼν αὐτοῖς ἔμεινα παρ' αὐτοῖς ; **H, 125, 29** ἀπῆλθεν εἰς Βρούχιον.. καὶ εὑρὼν ἐκεῖ ἀδελφοὺς γνωρίμους ἔμεινε παρ' αὐτοῖς. Nous avons noté encore une dizaine de rapprochements du même genre : ceux que nous venons d'indiquer ne laissent, croyons-nous, aucun doute sur l'identité d'auteur. *b* et la seconde partie de la version grecque de la Vie d'Hilarion forment un travail d'un seul jet, tandis que *a* est une pièce de rapport, conçue d'une tout autre manière et dont on voit aisément le point de suture avec le reste de l'opuscule. Le passage d'une partie à l'autre se fait d'une façon brusque, au milieu d'une phrase dont par là même la construction est devenue assez irrégulière (2). De plus, il est à remarquer que le traducteur de la Vie d'Hilarion, suivant une habitude qui lui est familière (3), rappelle dans la partie traduite librement certains faits énoncés dans les cinq premiers paragraphes : or, les termes dont il se sert à cet effet sont ceux de *b*, et non de *a* (4), preuve que la première partie de son travail était *b* et non pas *a*.

(1) Expression empruntée peut-être à la Vie d'Antoine (*P. G.*, t. XXVI, col. 845 : ὁ δὲ μισόκαλος καὶ φθονερὸς διάβολος οὐκ ἤνεγκεν).

(2) Il faudrait en effet : ἅμα δὲ καὶ κοφίνους ἀπὸ σχοινίων ἐνύφαινεν καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε, et non pas ... ἐνυφαίνων ... C'est que ce mot termine brusquement la recension *a* (S. Jérôme : *texens*).

(3) Voir plus haut, p. 254, note 2 et p. 281.

(4) Comparer H, p. 88, 12-13 au texte ci-dessous, p. 319, l. 16-17 et à H, p. 85, 26 ; H, p. 88, 20 au texte ci-dessous, p. 319, l. 22 et à H, p. 85, 29 ; H, p. 88, 21 au texte ci-dessous, p. 319, l. 31 — 320, l. 1 et à H, p. 86, 7-8 ; H, p. 88, 22 au texte ci-dessous, p. 320, l. 13 et à H, p. 86, 17 ; H, p. 89, 11-12 au texte ci-dessous, p. 319, l. 19-20 et à H, p. 85, 27-28.

Est-ce à dire que *a* est un travail postérieur, dû à quelque écrivain qui avait sous les yeux le texte latin et voulut en traduire les premiers paragraphes plus fidèlement que son devancier ? Cette solution parait la plus naturelle, et pourtant un indice nous force à suspendre notre jugement sur ce point. Un examen attentif fait découvrir, en effet, quelques points de contact entre *a* et le reste de la Vie grecque d'Hilarion, jointe à la traduction de la *Vita Malchi*. Ainsi, d'un côté comme de l'autre, on trouve ἐπιχειρέω dans le sens d'*entreprendre* (1), ὑπόθεσις dans le sens de *matière* (2) ; d'un côté comme de l'autre, ἀναστροφή signifie *genre de vie* (3), ὑποβάλλω *suggérer* (4), βαστάζω *soutenir* (5) ; ici comme là, *circus* est rendu par ἱπποδρομία (6), *delectare* par τέρπω (7), *mitti a* par ἀποστέλλεσθαι παρά (8). La locution ἀπέρχομαι εἰς dont la répétition est si fréquente dans la traduction libre, se rencontre également dans *a* (9), alors que le latin porte *ingredi* ; il en est de même de l'expression ἐκεῖνοι οἱ τόποι pour le latin *loca* (10). Les mots ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης (*tirunculus Christi*) qu'on lit au n° 5, sont employés aussi

(1) H, p. 83, 15, p. 87, 15, p. 98, 5 etc.
(2) H, p. 83, 7, p. 96, 30.
(3) H, p. 83, 6, p. 104, 22, p. 113, 6, p. 108, 25.
(4) H, p. 86, 8, p. 88, 21 ; M, p. 435, 19.
(5) H, p. 86, 18 ; M, p. 442, 15.
(6) H, p. 84, 19, p. 96, 15.
(7) H, p. 84, 20, p. 133, 25.
(8) H, p. 84, 13, p. 100, 10 et 15.
(9) H, p. 85, 14 (εἰς τὴν ἔρημον ἀπῆλθεν), p. 90, 18 (εἰς τὴν ἔρημον ἀπελθοῦσα), p. 114, 5 (ἀπερχομένου ἐπὶ τὴν ἔρημον), p. 120, 4, p. 123, 27 et 29 etc., etc. ; M, p. 435, 7 et 10, p. 437, 8.
(10) H, p. 85, 16 (ἐκείνων τῶν τόπων), p. 89, 23, p. 120, 11, p. 121, 6, p. 122, 12, p. 123, 1, p. 127, 31, p. 129, 1, 9 et 12, p. 130, 2 ; p. 135, 23 ; M, p. 437, 10, p. 445, 18. Comparer encore H, p. 83, 11 ἀναγινώσκεται (*legitur*) à 125, 5 ἀναγνώσταις (*lectoribus*) ; 85, 11 ἀποφάσεως à 105, 27 ἀπόφασιν ; 86, 18 ἐκλείπουσαν (*deficientem*) à 135, 8 ἐκλείπειν.

au n° 6, lequel provient certainement de la même plume que le reste de la traduction. Nous serions donc tenté de croire que *a* et *b* représentent deux éditions différentes faites par le même auteur, et cette hypothèse aurait l'avantage d'expliquer au mieux les rapports assez compliqués qui se remarquent entre *a*, *b*, et le latin. *a* et *b*, en effet, ne sont pas indépendants l'un de l'autre ; ils se rencontrent parfois dans le choix des termes et çà et là, dans des détails insignifiants, tels que le temps d'un verbe, ils s'écartent simultanément du latin (1). Chacun des deux rédacteurs, cependant, a connu le texte latin : si *a* est une traduction littérale, *b* dans quelques passages de peu d'importance, est plus voisin du latin que *a* (2). Ces deux faits sont assez difficiles à comprendre, si l'on adopte une autre hypothèse que celle de l'identité d'auteur. Au contraire, on conçoit fort bien que le rédacteur de *b*, reprenant son travail pour une raison quelconque, ait tenu compte de son premier essai, tout en travaillant principalement

(1) Voir, par exemple, H, p. 84, 27 : πῶς μὲν ἀδιαλείπτως ἦν ἐν τῇ προσευχῇ, et le texte *b* publié ci-dessous, p. 317, 25 : πῶς ἀδιαλείπτως μὲν προσηύχετο, pour le latin : *quam creber in oratione* — H, p. 85, 13 : Ἦν οὖν τότε πεντεκαιδεκαέτης, ὅτε γυμνός ... et *b*, p. 318, 26 : Ἦν δὲ τότε ὁ μακάριος ἐτῶν δεκαπέντε, ὅτε γυμνός ..., pour le latin : *Erat autem tunc annorum quindecim. Sic nudus* ... — H, p. 86, 11 : τὸ στῆθος αὐτοῦ ... ἔτυπτεν et *b*, p. 320, 3 : τὸ στῆθος ἑαυτοῦ ἔτυπτεν, pour le latin : *et pectus ... verberans* — H, p. 86, 13, les termes λακτίζειν, κριθαί, ἄχυρα, καῦμα, ψῦχος qu'emploie H, p. 86, 13-16, pour rendre les mots latins *calcitrare*, *hordeum*, *paleae*, *aestus* et *frigora*, se rencontrent également dans *b*, p. 320, 7-9.

(2) Ainsi, H, p. 84, 8 : ἀλλὰ γὰρ τῷ προτεθέντι λόγῳ ἀρχὴν ποιήσωμεν ; *b*, p. 316, 30 : Τούτων τοίνυν τῶν κυνῶν τὰς ὑλακτούσας κατὰ τοῦ ἁγίου γλώσσας κατασιγάζοντες ἐπὶ τὸ προκείμενον ἡμῖν προθύμως ἐπανερχόμεθα ; S. Jérôme : *Verum destinato operi imponam manum, et Scylleos canes obturata aure transibo* — H, p. 84, 18 ἐπίστευσε ; *b*, p. 317, 9 : πιστεύων ; S. Jérôme : *credens* — H, p. 85, 8 διανείμας ; *b*, p. 318, 21 : ἐχαρίσατο ; S. Jérôme : *largitus est* — H, p. 85, 15 : σημείῳ ; *b*, p. 319, 2 : μίλιον ; S. Jérôme : *milliario* — H, p. 85, 25 : ἀπὸ δορᾶς ; *b*, p. 319, 17 : δερμάτινον ; S. Jérôme : *pelliceum* — H, p. 85, 27 : στρῶμα ; *b*, p. 319, 17 : σάγον (*cod.* σαγὶν) ; S. Jérôme : *sagum* — H, p. 86, 11 : γρόνθοις ; *b*, p. 320, 3 : πυγμαῖς ; S. Jérôme : *pugnis*.

sur le texte latin. Nous n'insisterons pas pour le moment sur ces questions délicates : aussi bien, pour s'avancer sur ce terrain d'une manière assurée, il faudrait posséder tout d'abord une édition critique de la Vie grecque d'Hilarion et des recensions *a* et *b* (1). Notons seulement combien il devient facile d'expliquer ce fait assez étrange de l'existence de deux recensions différentes des premiers paragraphes de la Vie grecque, quand on admet que celle-ci a pour auteur l'ami de S. Jérôme, Sophronius. Il est à supposer que lorsque S. Jérôme reçut l'exemplaire de la version grecque exécutée par Sophronius, il ne trouva pas de son goût les remaniements, parfois bizarres, qu'avait subis son œuvre en passant du latin en grec. Dès le début, il dut être singulièrement étonné, par exemple, de voir l'historien Salluste transformé en bienheureux serviteur du Christ et en confident du biographe (p. 316, 6). Estimera-t-on chose invraisemblable qu'il ait écrit un mot de reproche à celui qui lui faisait commettre un pareil anachronisme, et que Sophronius, pour satisfaire l'illustre écrivain, ait refait de son mieux les premiers paragraphes de son travail, sans avoir le courage de poursuivre jusqu'au bout cette difficile et fastidieuse besogne ?

Enfin, il est intéressant de constater que Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique*, a utilisé la recension *b* (2). Voici les passages qui accusent cette dépendance ; on remarquera que Sozomène et *b* s'éloignent à la fois du texte latin et de *a* :

(1) A en juger par l'*incipit*, le manuscrit de Samos signalé par M. Papadopoulos-Kerameus (*op. cit.*, p. 82, note 1) renferme la recension *a*, tandis que le *Vaticanus* 1589 et le *Mosquensis* 387 ont le texte *b* (cfr. *Catal. cod. hag. graec. bibl. Vatic.*, p. 131 ; Vladimir, *Catal. des mss. de la bibl. synod. de Moscou*, t. I, p. 582).

(2) Voir plus haut, p. 271 sqq.

Jérôme	*a*	*b*	*Sozomène*
N. 3 : Porro frequentiam eorum qui ad eum ob varias passiones aut impetus daemonum concurrebant, ultra non ferens : nec congruum esse ducens, pati in eremo populos civitatum...	*H, p. 84, 31 :* Πάλιν οὖν τὴν πολυοχλίαν τῶν πρὸς αὐτὸν παραγενομένων διὰ ποικίλα πάθη καὶ ὁρμὰς δαιμόνων οὐ φέρων, οὐδὲ πρέπον ἐν τῇ ἐρήμῳ λέγων δήμους πόλεων ὑπομένειν ...	*P. 318, 7 :* ἤρξαντο πολλοὶ ὑπὸ διαφόρων ἀσθενειῶν καὶ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὀχλούμενοι ἀκούοντες παραγένεσθαι πρὸς αὐτόν. Ἐπεὶ οὖν οὐκ εἴων αὐτὸν κατὰ γνώμην ἠρεμεῖν ...	*III, 14 :* οὐ γὰρ συνεχωρεῖτο κατὰ γνώμην ἠρεμεῖν, πολλῶν ὄντων ἑκάστοτε τῶν ὡς Ἀντώνιον ἐρχομένων.
Ibid : reversus est cum quibusdam monachis ad patriam.	*H, p. 85, 5 :* μετά τινων μοναζόντων εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα ἐπέστρεψεν.	*P. 318, 18 :* ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα αὐτοῦ.	*Ibid. :* ἐπανῆλθεν εἰς τὴν πατρίδα.

D'autre part, nous avons cité déjà (1) les passages de l'*Histoire ecclésiastique* où Sozomène a fait un emprunt à la recension *a* : les passages parallèles de *b* étant tout différents, la dépendance de l'historien vis-à-vis de *a* ne saurait être mise en doute. Bien plus, la phrase suivante de l'*Histoire ecclésiastique* est une combinaison de *a* et de *b* :

Jérôme	*a*	*b*	*Sozomène*
N. 3 : et parentibus jam defunctis, partem substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil sibi omnino reservans.	*H, p. 85, 6 :* καὶ τῶν γονέων αὐτοῦ τελευτησάντων, μέρος μὲν τῆς οὐσίας τοῖς ἀδελφοῖς δίδωσιν, μέρος δὲ τοῖς πτωχοῖς διανείμας, οὐδὲν ἑαυτῷ τὸ σύνολον ὑπολει-	*P. 318, 19 :* ἐτελεύτησαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν αὐτῷ καταλείψαντες, ἅπερ λαβὼν ὁ ἅγιος Ἱλαρίων τὰ μὲν ἀδελφοῖς ἐνδεομένοις, τὰ δὲ πτωχοῖς ἐχαρίσα-	*III, 14 :* Καταλαβὼν δὲ τελευτήσαντας τοὺς πατέρας, εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς δεομένους τὴν οὐσίαν διένειμεν· οὐθὲν δὲ παντάπασι καταλιπὼν ἑαυτῷ.

(1) Pages 272-273.

πόμενος.	το, μηδὲν ἀπ' αὐτῶν ἑαυτῷ καταλείψας.

Sozomène a-t-il connu les deux rédactions du début de la Vie grecque d'Hilarion, ou bien avait-il sous les yeux un texte déjà mêlé ? L'étude des différents manuscrits de la version grecque permettrait seule de répondre à cette question, en fixant d'une manière précise le texte primitif des recensions *a* et *b*. Sans doute nous expliquerait-elle aussi certaines particularités curieuses des différentes recensions dérivées. S'il est certain, en effet, que le début du texte représenté par le *Coislinianus* 110, de la rédaction de Métaphraste et du panégyrique d'Hilarion par Néophyte le Reclus dépend de *b*, on constate d'autre part que certaines expressions de ces diverses recensions s'accordent plutôt avec *a*, tel du moins que nous le fait connaître le texte imprimé.

Malgré l'incertitude qui règne sur ces problèmes par suite de l'insuffisance de nos renseignements au sujet de la tradition manuscrite, nous croyons utile de donner une édition provisoire de *b*, d'après le *Parisinus* grec 1540, du XIe siècle. Chacun pourra ainsi s'assurer que *b* est sorti de la même plume que la traduction de la Vie de Malchus et la seconde partie de la Vie d'Hilarion. Le texte du manuscrit est reproduit fidèlement, sauf la ponctuation et les fautes d'orthographe et d'accentuation ; nous l'avons divisé en paragraphes correspondant à ceux de *a* et de la Vie latine.

Fol. 88r. Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἱλαρίωνος[1].

I. Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φίλου τοῦ Θεοῦ Ἱλαρίωνος τὴν πολιτείαν

[1] *cod.* Ἱλαρίονος

ἀναγράφεσθαι μέλλων, ταῖς ἐκείνου πρεσβείαις τὸν Κύριον παρακαλῶ ὥστε διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος αὐτοῦ δοθῆναί μοι λόγον, ἵνα δυνηθῶ πρὸς ἀξίαν τὰς ἐκείνου ἀρετὰς διηγήσασθαι, καὶ κατὰ μίμησιν τοῦ ἁγίου βίου αὐτοῦ εὐθυνόμενος τῇ τοῦ Κυρίου χάριτι τῆς αἰωνίου καταξιωθῶ σωτηρίας. Τοσαύτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ὁσίου ἐκείνου ἀνδρὸς πρὸς Κύριον παῤῥησία, καθὼς ὁ μακάριος δοῦλος τοῦ Χριστοῦ Κρίσπος ἡμῖν διηγήσατο, ὡς πάντα λόγον καὶ ἔπαινον ἀνθρώπων ταῖς τῶν πράξεων αὐτοῦ ἀρεταῖς καλύπτεσθαι. Ὅθεν εἰ καὶ μὴ πρὸς ἀξίαν ταύτας ἀνεγραψάμεθα, ἀλλ' ὅμως ἐπὶ πέρας ἄγειν τὴν τοιαύτην ἡμῶν πρόθεσιν τῇ τοῦ Κυρίου χάριτι σπουδάζομεν, τὰς πνευματικὰς ἀριστείας τοῦ ὁσίου ἐκείνου ἀνδρὸς ἀποκαλύπτοντες. Εἰ γὰρ Ἀλέξανδρος ὁ τῶν Μακεδόνων βασιλεύς, ὁ ἐν τῷ ἁγίῳ προφήτῃ Δανιὴλ πάντων μᾶλλον τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων ἕως ἄκρον[2] τῆς οἰκουμένης μεγαλυνθείς (1), ὅς, φασίν, ἐπὶ τὸν τάφον τοῦ Ἀχιλλέως γενόμενος τὴν πολεμικὴν ἐκείνου ἀνδρείαν θαυμάζων εἶπεν· Εὐτυχὴς εἶ παρὰ πάντας τοὺς ἥρωας ἀνδράς, ὦ νεώτερε, ὅτι τοιαύταις εὐφημίαις λόγων καὶ παρ' Ὁμήρου καὶ παρὰ πολλῶν σοφῶν ἡ πολεμική σου ἀκαταμάχητος ἀνδρεία κηρύσσεται, πόσῳ | μᾶλλον ἡμῖν πρέπον τῆς ἀληθείας κήρυκας γενομένους τὴν Fol. 88v. μνήμην καὶ ἐπέραστον τοῦ θεοφιλοῦς τούτου ἀνδρὸς διηγήσασθαι πολιτείαν, ἧς καὶ ὁ ἁγιώτατος Ἐπιφάνιος ἐπίσκοπος Κύπρου, ἱκανοῦ χρόνου αὐτόπτης γενόμενος, πρὸς ὄνησιν τῶν μανθανόντων σχεδὸν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ταύτην ἐκήρυξεν· ἥνπερ καὶ ἡμεῖς παρὰ τῶν ἁγίων ἡμῶν τούτων πατέρων παραλαβόντες τοῖς βουλομένοις ἀφθόνως μεταδίδομεν[3], τὰς τῶν βασκάνων καὶ ψευδαδέλφων γλώσσας πρὸς λοιδορίαν τοῦ μακαρίου Ἱλαρίωνος[4] ὀξυνομένας δίκην ἀράχνης διακόπτοντες. Οὗτοι γὰρ κατὰ τὴν τῶν Φαρισαίων ὑπόκρισιν ὑπούλως τὴν ἐν Χριστῷ ἐλευθερίαν αὐτοῦ κατασκοπήσαντες πρὸς οἰκείαν αἰσχύνην χλευάζειν αὐτὴν πολυτρόπως ἐτόλμησαν, ὧν τὴν αὐθάδειαν οὔτε ὁ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ βίος, οὔτε ἡ τοῦ Κυρίου πλουσία χάρις παιδεύει. Τούτων τοίνυν τῶν κυνῶν τὰς ὑλακτούσας κατὰ τοῦ ἁγίου γλώσσας κατασιγάζοντες, ἐπὶ τὸ προκείμενον ἡμῖν προθύμως ἐπανερχόμεθα, τὴν ἐνταῦθα πατρίδα καὶ τὸ γένος ἐκείνου τοῦ ἁγίου ἀνδρὸς παριστῶντες τῷ λόγῳ.

[2] *cod.* ἄκρων [3] *cod.* μεταδίδωμεν [4] *cod.* Ἱλαρίονος

(1) Cfr. *Daniel*, VII, 6; VIII, 5-8, 21-22; XI, 3-4.

II. Ἱλαρίων τοίνυν ὁ ἅγιος τῷ μὲν γένει ἦν Παλαιστινός (1), ἀπὸ κώμης Θαβαθὰ[5] κειμένης ἀπὸ πέντε μιλίων τῆς πόλεως Γάζης. Ἦσαν[6] Fol. 89r. δὲ οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἰδωλολάτραι· | ῥόδον ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐξ ἀκανθῶν ἀναφυείς, ἀπεστάλη δὲ παρὰ τῶν γονέων αὐτοῦ εἰς Ἀλεξάνδρειαν μαθεῖν γράμματα (2), κἀκεῖ διέτριβεν τῇ ἐκ φύσεως αὐτοῦ ἀγαθῇ προαιρέσει διαπρέπων ἐν πᾶσιν. Τύπος τε τῶν ὁμηλίκων τῆς τοιαύτης ἀρχῆς κάλλιστος ἐγένετο, ἀγαπητικὸς πρὸς πάντας τοὺς ὁμόφρονας ὑπάρχων· δυνατός τε ἦν ἐν συνέσει λόγων, ἀποτόμως τοὺς τῇ ἀληθείᾳ ἀνθισταμένους ἐλέγχων, καὶ τὸ πάντων μεῖζον, πιστεύων τελείως εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, οὐχ ἱπποδρομικαῖς δὲ μανίαις, οὐδὲ ταῖς τῶν θηριαλώτων αἱμοβόροις θεωρίαις, οὐδὲ θεάτρων αἰσχροῖς καὶ ἀκαθάρτοις θεάμασιν τὸ καθαρὸν τῆς διανοίας αὐτοῦ μολύνας ποτε, ἀλλ' οὐδὲ ὅλως τῶν ἀθέσμων καὶ μυσαρῶν τούτων θεατὴς γενόμενος Ἦν δὲ αὐτοῦ ἡ πᾶσα σπουδὴ εἰς τὴν ἐκκλησίαν συνάγεσθαι καὶ ἀκούειν ἐπιμελῶς τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν.

III. Προκόπτων δὲ περὶ τὸν τῆς θεοσεβείας ζῆλον, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἤκουεν παρὰ πάντων περὶ τῆς ἐνθέου πολιτείας τοῦ μακαριωτάτου Ἀντωνίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι, εὐθὺς ὥρμησε πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, καὶ εὑρὼν αὐτόν, ἔμεινε πρὸς αὐτὸν καὶ παρ' αὐτοῦ κατηχήθη, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ ὁ ἅγιος Ἀντώνιος δέδωκεν αὐτῷ. Ἔμεινέ τε παρ' αὐτοῦ ὡσεὶ μῆνας δύο, καὶ κατανοήσας ἀκολούθως Fol. 89v. τὴν ἀκρίβειαν | τῆς πολιτείας[7] αὐτοῦ καὶ τὸ σεμνὸν ἦθος αὐτοῦ καὶ τὸ ἐπιεικὲς καὶ πρᾶον τῆς καταστάσεως αὐτοῦ, καὶ πάσας τὰς ἐν Χριστῷ ἀρετὰς τοῦ ἁγίου γνησίως καταμαθών, καὶ τὴν τούτων μνήμην ἀκμάζοντι πόθῳ γυμνάζων παρ' ἑαυτῷ. Πῶς ἀδιαλείπτως μὲν προσηύχετο, σπουδαίως δὲ μετὰ ἐπιεικείας καὶ πολλῆς ἀγάπης ὑπεδέχετο τοὺς παραγινομένους πρὸς αὐτὸν ἀδελφοὺς διὰ τὸν τῆς φιλαδελφίας θεσμόν· φιλόξενος γὰρ ἦν καὶ παρακλητικὸς εἰς τὸ νουθετῆσαι καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν Κύριον τοὺς παραγινομένους πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπίστων καὶ εἰς

[5] *cod.* οὐαθὰ [6] *cod.* εἶσαν [7] *in fine pag. praeced. scriptum erat jam* τῆς πολι ...

(1) Cfr. *Vit. Antonii*, n. 1 : Ἀντώνιος γένος μὲν ἦν Αἰγύπτιος. *P. G.*, t. XXVI, col. 840.

(2) Cfr. *ibid.*, col. 841, l. 5.

τὸν μονήρη βίον τοὺς βουλομένους προτρέψασθαι εὐμενῶς· τῆς γὰρ ἐγκρατείας αὐτοῦ τὴν τραχύτητα οὔτε μία ἀῤῥωστία σώματος ἴσχυσεν λῦσαί ποτε. Εἰργάζετο δὲ ταῖς χερσὶ πάντοτε καὶ διέψαλλεν καὶ ηὔχετο ἀδιαλείπτως (1), τύπος ἀγαθὸς πᾶσι τοῖς βουλομένοις ζηλοῦν αὐτοῦ τὴν πολιτείαν γενόμενος. Ἐπανθούσης γοῦν αὐτῷ πλουσίως ἐν πᾶσι τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος καὶ τῆς ὁσίας πολιτείας πανταχοῦ διαβαινούσης, ἤρξαντο πολλοὶ ὑπὸ διαφόρων ἀσθενειῶν καὶ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὀχλούμενοι ἀκούοντες παραγένεσθαι πρὸς αὐτόν. Ἐπεὶ οὖν οὐκ εἴων αὐτὸν κατὰ γνώμην ἠρεμεῖν, ἠβουλήθη εἰς τὴν ἐσωτέραν ἔρημον ἑαυτὸν μεταθεῖναι (2). | (Fol. 90r.) Καλέσας οὖν τὸν ἅγιον Ἱλαρίωνα[8] καὶ ἐξεγείρων αὐτοῦ τὴν προθυμίαν λέγει αὐτῷ· Ὦ στρατιώτης δόκιμος τοῦ Χριστοῦ, γενναίως τοῖς πόνοις τῆς ἀσκήσεως καὶ πάσαις ταῖς τῆς θεοσεβείας ἀρεταῖς μέχρι τέλους ἐγκαρτέρησον, ἵνα τοῖς ἄθλοις τῆς ἀρετῆς τὰ νικητήρια κατὰ τοῦ ἐχθροῦ ποιησάμενος, τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον ἐν τῇ τοῦ Κυρίου παῤῥησίᾳ ἀναδήσῃ, τῆς αὐτοῦ χάριτος συνεργούσης σοι ἐν πᾶσιν. Καὶ ταῦτα ἐπευξάμενος αὐτῷ ὁ ἅγιος Ἀντώνιος ἐπέτρεψεν αὐτῷ μετά τινων ἀδελφῶν εἰς τὴν Παλαιστίνην ἀπελθεῖν. Ἀπολυθεὶς δὲ παρ' αὐτοῦ ὁ ὅσιος Ἱλαρίων ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα αὐτοῦ. Πρὸ δὲ τῆς ἐπανόδου αὐτοῦ ἐτελεύτησαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ, πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν αὐτῷ καταλείψαντες, ἅπερ λαβὼν ὁ ἅγιος Ἱλαρίων τὰ μὲν ἀδελφοῖς ἐνδεομένοις, τὰ δὲ πτωχοῖς ἐχαρίσατο, μηδὲν ἀπ' αὐτῶν ἑαυτῷ καταλείψας ἢ νοσφισάμενός τι τῶν τῷ Κυρίῳ προσενεχθέντων, ἵνα μὴ ὑπόδικον τοῦ κρίματος Ἀνανίου καὶ Σαπφείρης (3) ἑαυτὸν καταστήσῃ[9]· ἦν γὰρ ἀκούσας διὰ τῶν εὐαγγελίων τοῦ Κυρίου λέγοντος (4) ὅτι εἴ τις οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτῷ, οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής (5). Ἦν δὲ τότε ὁ μακάριος ἐτῶν

[8] *cod.* Ἱλαρίονα [9] *cod.* καταστήσει

(1) Cfr. *ibid.*, col. 844-845 : Εἰργάζετο γοῦν ταῖς χερσίν... Προσηύχετο δὲ συνεχῶς, μαθὼν ὅτι δεῖ κατ' ἰδίαν προσεύχεσθαι ἀδιαλείπτως.

(2) Passage emprunté à la *Vita Antonii*, n. 49, *P. G.*, t. c., col. 913 : Ὡς δὲ εἶδεν ἑαυτὸν ὀχλούμενον ὑπὸ πολλῶν καὶ μὴ ἀφιέμενον κατὰ γνώμην ἀναχωρεῖν, ὡς βούλεται... ὥρμησεν ἀνελθεῖν εἰς τὴν ἄνω Θηβαΐδα... Εἰ δὲ θέλεις ὄντως ἠρεμεῖν, ἄνελθε νῦν εἰς τὴν ἐνδοτέραν ἔρημον.

(3) Cfr. *Act.*, V, 1-11.

(4) Cfr. *Vit. Antonii*, n. 2 et 3, *P. G.*, t. c., col. 841-844.

(5) *Luc.*, XIV, 33.

Fol. 90v. δεκαπέντε, | ὅτε γυμνὸς τῆς τῶν χρημάτων ἀπάτης διὰ τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἀγάπην ἑαυτὸν κατέστησεν εἰς τὸ ἕβδομον οὖν μίλιον ἀπὸ τοῦ Μαϊουμᾶ τοῦ ἐμπορίου τῆς πόλεως Γάζης, ὡς διὰ τοῦ αἰγιαλοῦ ἀπέρχεταί τις εἰς Αἴγυπτον. Παρ' αὐτῷ τῷ αἰγιαλῷ εὑρὼν σπήλαιον μικρόν, εἰσελθὼν ἔμεινε μόνος ἐν αὐτῷ. Ἦν δὲ τοῦτο πρότερον λῃστῶν οἰκητήριον, αἵμασιν ὅλον μεμολυσμένον· τινὲς οὖν τῶν γνησίων φίλων αὐτοῦ ἔλεγον αὐτῷ διὰ τὴν τῶν λῃστῶν ἐπιβουλὴν ἀποστῆναι τοῦ τόπου ἐκείνου, εἰ βούλοιτο. Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Διὰ τὸ φεύγειν ἡμᾶς τὸν ἐξ ἁμαρτίας τῆς ψυχῆς χαλεπὸν θάνατον, τοῦ τοιούτου θανάτου ὁπωσοῦν συμβαίνοντος ἡμῖν καταφρονεῖν ὀφείλομεν, κατὰ μηδένα τρόπον τῆς ψυχῆς ἡμῶν ὑπὸ τοῦ τοιούτου θανάτου βλαπτομένης.

IV. Ἐθαύμαζον οὖν πάντες τὸ νέον τῆς ἡλικίας αὐτοῦ καὶ τὸ στεῤῥὸν[10] καὶ ἀνδρεῖον τῆς ἀκαταγωνίστου ψυχῆς αὐτοῦ, ὅτι πάντων τῶν μοχθηρῶν καὶ ἐπωδύνων[11] τούτων διὰ τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα ῥᾳδίως ὑπερεφρόνει. Καὶ οὔτε ὡς παρὰ πλουσίων γονέων πολυτελῶς ἐν πάσῃ ἀνέσει ἀνατραφεὶς καὶ μηδεμίας κακουχίας πεῖραν ἔχων ποτε, τρίχινον μὲν εἶχεν τὸν χιτῶνα, δερμάτινον δὲ τὸν ἐπενδύτην καὶ σάγον[12] εὐτελὲς
Fol. 91r. καὶ πάνυ τραχὺ[13], ἅπερ αὐτῷ | ὁ μακάριος Ἀντώνιος ἐπανερχομένῳ ἐκ τῆς ἐρήμου ἔδωκεν. Ἀναμέσον οὖν τῆς θαλάσσης καὶ τῆς λίμνης ἐν ἐκείνῳ τῷ φοβερῷ καὶ δυσβάτῳ τόπῳ μόνος οἰκῶν καὶ πρὸς πάσας τὰς μεθοδείας[14] τοῦ διαβόλου κατὰ τὸ γεγραμμένον ἔχων τὴν πάλην, οὕτω καρτερικῶς ἠγωνίζετο ὁ ἀθλητὴς τοῦ Χριστοῦ ὡς δεκαπέντε μόνα σῦκα ἐσθίειν αὐτὸν τὴν ἡμέραν, καὶ τοῦτο μετὰ δύσιν ἡλίου. Ὁ οὖν μισόκαλος διάβολος καὶ φθονερὸς ὁ μεγαλαυχῶν ἀεὶ καὶ λέγων· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι καὶ ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου καὶ ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ (1), θεωρῶν ἑαυτὸν ἡττώμενον ὑπὸ τοῦ ὁσίου τούτου παιδὸς καὶ ταῖς[15] ἀδιαλείπτοις αὐτοῦ νηστείαις καὶ εὐχαῖς ἀσθενοῦντα παντελῶς καὶ καταπίπτοντα, πάσαις ταῖς προσβολαῖς αὐτοῦ ποικίλως αὐτῷ προσελθών, οὐκ ἴσχυσεν αὐτὸν οὐδαμῶς ἀπατῆσαι.

V. Βρύχων οὖν τοὺς ὀδόντας κατ' αὐτοῦ ἤρξατο τοῖς ἐπ' ὀμφαλοῦ

[10] *cod.* στερὸν [11] *cod.* ἐποδύνων [12] *cod.* σαγὶν [13] *cod.* τραχὺν
[14] *cod.* μεθοδίας [15] *cod.* τὰς

(1) *Is.*, XIV, 14.

γαστρὸς ὅπλοις αὐτοῦ (1) κεχρημένος ὑποβάλλειν λογισμοὺς ῥυπαροὺς (2), ὧν ἄπειρος ἡ ἡλικία αὐτοῦ ἐτύγχανεν. Θυμούμενος γοῦν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ τούτοις ὁ ἅγιος πυγμαῖς εὐτόνως τὸ στῆθος ἑαυτοῦ ἔτυπτεν, ἵνα τοὺς ἀτάκτους λογισμοὺς τῆς καρδίας αὐτοῦ ταῖς αἰκίαις τῶν πληγῶν φυγαδεύσῃ. Ἔλεγεν οὖν πρὸς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα· Ἐγώ σε ὡς κτῆνος | δαμάσω, ἵνα μηκέτι σκιρτᾷς ἀτάκτως καθ' Fol. 91v. ἑαυτοῦ μηδὲ λακτίζῃς· οὐ ψωμίζω σε ἔτι κριθάς, ἀλλὰ ἄχυρα, καὶ δίψῃ σε καταγχονήσω· κόποις σε μοχθηροῖς λοιπὸν κατακάμψω, καύσωνι καύματός[16] σε διώξω καὶ κρυμῷ ψύχους σε πήξω, ἵνα τοῖς ἀνιαροῖς τούτοις ὀδυνώμενος βρῶσιν μᾶλλον ἐπιθυμήσῃς καὶ μὴ ἀνειμένον αἰσχροῖς λογισμοῖς ὠδίνῃς. Μᾶλλον οὖν σκληροτέραις ἀγωγαῖς νηστειῶν ὑπεπίαζε τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ ἐδουλαγώγει (3), διὰ τριῶν ἡμερῶν λοιπὸν ὀλίγας ἀγρίας βοτάνας καὶ ἐλάττω τῶν δεκαπέντε συκῶν μετὰ τὴν τοῦ ἡλίου δύσιν ἤσθιεν, ἔψαλλέν τε συνετῶς καὶ ἀδιαλείπτως ηὔχετο, καὶ εἰργάζετο σκάπτων τὴν γῆν ἐπιμελῶς καὶ σειρὰς βαΐων ἔπλεκε τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς μιμούμενος, ἵνα τῷ πόνῳ τῶν νηστειῶν καὶ τῷ ἀδιαστάτῳ πόνῳ καὶ μόχθῳ τῶν σκληρῶν ἔργων καὶ ταῖς ἀμετεωρίστοις προσευχαῖς τὰς τοῦ σώματος δυνάμεις νικήσας, νεκρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον τῶν ῥυπαρῶν λογισμῶν τοῦτο καταστήσῃ[17]. Εἰς τοσοῦτον[18] οὖν τῇ ὑπερβολῇ τῶν νηστειῶν ἑαυτὸν κατέτηξεν, ὡς μόλις τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιφανείας συγκρατεῖσθαι.

II. Les diverses recensions grecques de la Vie d'Hilarion.

L'importance qui a été donnée, dans l'étude précédente, à la version grecque de la Vie d'Hilarion, nous oblige à classer, au moins sommairement, les divers textes, pour la plupart inédits, où est exposée, d'une manière plus ou moins étendue, l'histoire du célèbre moine palestinien. Il est nécessaire de faire voir que tous dérivent de la Vie

[16] *ex* καμάτος *corr. man. sec.* [17] *cod.* καταστήσει [18] *cod.* τοσούτων.

(1) *Job*, XL, 11.

(2) Cf. p. 319, l. 23 — p. 320, l. 1 avec la *Vita Antonii*, n. 5, *P. G.*, t. c., col. 845-849.

(3) *Vit. Antonii*, n. 7. *P. G.*, t. c., col. 852.

latine par l'intermédiaire de la traduction grecque examinée ci-dessus et que celle-ci est, par conséquent, la version primitive, et non pas quelque remaniement d'une recension plus ancienne.

On n'a signalé jusqu'ici, que nous sachions, aucune version copte ou syriaque de la Vie d'Hilarion. Toutes les rédactions conservées sont écrites en grec.

L'un des hagiographes qui reprirent en sous-œuvre la Vie de S. Hilarion, n'est autre que Syméon Métaphraste, ou du moins l'un des collaborateurs au recueil qui porte son nom (1). La recension de Métaphraste, sans différer de la Vie latine ni pour l'ordre des évènements ni pour le fond, s'en écarte beaucoup plus, au point de vue de la forme, que la traduction H. Ce n'est guère qu'un résumé, où sont omis le prologue et un grand nombre des développements du texte latin et de la traduction H. L'auteur a ajouté, de-ci de-là, des réflexions de son propre crû. Comme on pouvait s'y attendre, c'est la recension H qui lui a fourni la matière de cet abrégé. Lorsque H s'écarte du texte latin, la rédaction métaphrastique s'en éloigne de la même manière (2), et notamment, elle reproduit les contresens de la première version. Un exemple suffira pour le but que nous nous proposons.

(1) Une traduction latine de la recension de Métaphraste a été publiée par Lipomani, *Tomus sextus vitarum sanctorum patrum*, Romae, 1558, fol. 360 sqq. Le texte grec, encore inédit, est représenté par des manuscrits très nombreux ; les récentes recherches sur l'œuvre de Métaphraste ont établi avec certitude qu'il fait partie de la célèbre compilation. Voir A. Ehrhard, *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes*, Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom, 1896, p. 53 ; [H. Delehaye], *Les ménologes grecs*, Anal. Bolland., t. XVI (1897), p. 319.

(2) Notons cependant qu'il y a parfois des divergences insignifiantes, où la recension de Métaphraste est plus près du texte de S. Jérôme que H. Peut-être faut-il les attribuer à l'auteur de la version latine, qui paraît avoir eu sous les yeux l'écrit de S. Jérôme en composant sa traduction ? Voir *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 49, note q.

S. JÉRÔME

N. 41 : Mirabatur omnis civitas, et magnitudo signi Salonis quoque percrebuerat. Quod intelligens senex, in brevi lembo clam nocte fugit, et inventa post biduum oneraria navi, perrexit Cyprum. Cumque inter Maleam et Cytheram piratae derelicta classe in littore, quae non antemna, sed conto regitur, duobus haud parvis myoparonibus occurrissent, et denuo hinc inde fluctus occurrerent, remiges omnes qui in navi erant trepidare, flere, discurrere, praeparare contos, et quasi non sufficeret unus nuntius, certatim seni piratas adesse dicebant. Quos ille procul intuens subrisit. Et conservus ad discipulos dixit : Modicae, inquit, fidei, quare trepidatis ? Numquid plures sunt hi quam Pharaonis exercitus ? tamen omnes Deo volente submersi sunt. Loquebatur his, et nihilominus spumantibus rostris hostiles carinae imminebant, jactu tantum lapidis medio. Stetit ergo in prora navis, et porrecta contra venientes manu : hucusque, ait, venisse sufficiat.

H

P. 131, 27 : Τῆς δὲ παραδόξου ταύτης τοῦ Κυρίου δυνάμεως μέχρι Σαλώνης καὶ ἐπέκεινα κηρυσσομένης, ὁ ἅγιος ἀπάρας ἐκεῖθεν διὰ τῆς νυκτὸς ἦλθεν εἰς Βρεβόλιμβον, ἐμπόριον τῆς Δαλματίας, καὶ εὑρὼν ἐκεῖ πλοῖον εἰς Κύπρον πλέον ἐνέβη εἰς αὐτό. Πλεόντων δὲ αὐτῶν καὶ περὶ τὸν αἰγιαλὸν τοῦ Μαλεοῦ φθασάντων, ὑφάλου καὶ στενῆς τῆς τοῦ πλοίου διαβάσεως οὔσης, μὴ δυνάμενοι κώπαις χρήσασθαι, ἠναγκάζοντο κοντοῖς τὸ πλοῖον διωθούμενοι μετὰ πολλοῦ δέους τὸν τόπον διανήχεσθαι· πειραταὶ δὲ ὄντες ἐκεῖ καὶ προσιδόντες αὐτοὺς ἐρχομένους ἐπῆλθον αὐτοῖς· ἐγένετο δὲ θόρυβος ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ κλαίοντες οἱ ναῦται ἤρξαντο κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτοῖς ἑτοιμάζειν ἑαυτοὺς πρὸς ἀντίστασιν τούτων. Κατάφοβοι δὲ γενόμενοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, εἶπον τῷ μακαρίῳ περὶ αὐτῶν. Ἰδὼν δὲ αὐτοὺς ὁ ἅγιος ἐμειδίασε, καὶ στραφεὶς λέγει τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· Τί θορυβεῖσθε, ὀλιγόπιστοι ; μὴ περισσότεροι οὗτοί εἰσιν τῆς τοῦ Φαραὼ στρατιᾶς, οἵτινες τῇ τοῦ Κυρίου δυνάμει κατεποντίσθησαν. Λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα, ἐκεῖνοι ἀπηνεῖ καὶ φονώδει

MÉTAPHRASTE

Lipomani, t. VI, f. 367r : Deinde cum noctu illinc solvisset, appellit Berbilimnon emporium Dalmatiae ; ubi consecutus navigium, quod tendebat in Cyprum, ad eam navigavit.

Cum autem fuissent circa Maleam,

ii qui erant in navigio senserunt piratarum adventum ;

statimque timidi ad sanctum confugiunt. Statim enim prae se ferebat vel ex solo aspectu, qualem apud se celaret gratiam boni spiritus. Accurrunt ergo, et beatos illius pedes tangunt, quaerentes viam et rationem, per quam ipsi possent effugere periculum. Ille autem placide et hilariter subridens : Num hi sunt,

ὁρμῇ ἐχώρουν κατ' αὐτῶν· λαβὼν δὲ ὁ ἅγιος λίθον καὶ μέσον τοῦ αὐτῶν πλοίου καὶ τῶν πειρατῶν εἰς τὴν θάλασσαν ῥίψας ἐπετίμησεν αὐτοῖς λέγων· Ἱκανούσθω ὑμῖν μέχρι τούτου ἐλθόντας στῆναι.

inquit, plures exercitu Pharaonis, qui solo divino nutu fuit obrutus? Nondum desierat loqui, et illi quidem caedem spirantes invaserunt ; hic autem lapidem accepit e navigio, et jecit inter navem et praedones ; et eis lapis existit instar muri et arcet illorum irruptionem.

La Vie grecque d'Hilarion, qui fait partie du recueil de Métaphraste, partagea la fortune du célèbre ménologe. Les exemplaires s'en multiplièrent au détriment de la traduction primitive, et le rédacteur auquel on doit une recension nouvelle de la biographie, l'eut seule à sa disposition. C'est un écrivain chypriote aussi fécond que peu connu jusqu'ici, Néophyte le Reclus (1134 — après 1214) (1). Parmi les écrits de tous genres qu'il nous a laissés, on compte une série de trente panégyriques, tous encore inédits et tous réunis en un manuscrit unique, le *Parisinus* grec 1189, de différentes mains du XIII[e] et du XIV[e] siècles (2). Cette collection, que personne n'a étudiée jusqu'ici, comprend quelques compositions oratoires qui sont peut-être originales, et un nombre plus considérable de pièces qu'il faut considérer comme des remaniements de Vies et de Passions plus anciennes. C'est à la seconde catégorie qu'appartient le discours intitulé : Νεοφύτου πρε-

1) Sur Néophyte le Reclus, voir A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*[2], p. 286, et surtout L. Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus*, Échos d'Orient, t. II (1899), p. 257-268, 372.

(2) *Catal. codd. hag. graec. bibl. nat. Parisiensis*, p. 86 sqq. L'authenticité de ces trente discours ne peut être mise en doute ; voir L. Petit, *art. cité*, p. 263.

σβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου εἰς τὸν ὅσιον καὶ θεοφόρον πατέρα ἡμῶν καὶ θαυματουργὸν Ἱλαρίωνα ἐγκώμιον διὰ βραχέων καὶ ἐκ τῶν θαυμάτων αὐτοῦ συνοπτικὴ καὶ μερικὴ ἐκλογή (ms. de Paris 1189, fol. 105v-114v). Comme le titre l'indique, on se trouve en présence d'un extrait, précédé d'un exorde et suivi d'une longue et pompeuse péroraison. Le parallèle suivant démontrera à l'évidence que Néophyte n'a eu sous les yeux que le texte de Métaphraste.

H	MÉTAPHRASTE	NÉOPHYTE
P. 96, 6 : Ζανάνους δέ τις ὀνόματι ἀπὸ τοῦ Μαϊουμᾶ, πλησίον τοῦ μοναστηρίου τοῦ ἁγίου λατομῶν λίθους, ἐξαίφνης παραλυτικὸς γέγονε. Βαστάξαντες οὖν αὐτὸν οἱ συνεργάται αὐτοῦ ἤνεγκαν πρὸς αὐτόν, καὶ ἐπιθέντος αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ προσευξαμένου εὐθέως ὑγιὴς γέγονεν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸ ἔργον αὐτοῦ.	*Lipomani, t. VI, f. 362v :* Talia expertus est miracula Latomus quoque, nomine Gazanus, qui cum prope sancti monasterium lapides excideret, fuerunt eius membra repente dissoluta. Deinde non suis pedibus, sed aliorum manibus ductus ad magnum Hilarionem, et illius manuum impositione (o miraculum) sola cum precibus dignatus, sanus redditur, et ad domum propriam nullius auxilio indigens revertitur ; et suam artem, sicut prius, exercet citra ullum impedimentum.	*Cod. Paris. 1189, f. 108v :* Εἶτα καί τις λατόμος Ζανάνης οὕτω καλούμενος ἔτι λιθοτομῶν, ἀθρόον (1) παρείθη (2) τὰ μέλη δαίμονος κακουργίᾳ (3)· ὅστις οὐ ποσὶν ἰδίοις ἀλλ' ἑτέρων χερσὶν ἄγεται πρὸς τὸν ὅσιον. Καὶ χεῖρας αὐτῷ μετὰ εὐχῆς ἐπιθείς, ἐῤῥωμένον τὸν παρειμένον (4) εὐθὺς ἀπεδείκνυεν καὶ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐβάδιζε μηδενὸς χρῄζων (5) βοηθείας, καὶ τῆς τέχνης αὐτοῦ εἶχε τὸ εὐσθενῶς ὡς τὸ πρότερον.

Il nous reste à classer la recension également inédite,

(1) *Cod.* ἀθρῶον.
(2) *Cod.* παρῄθει.
(3) *Cod.* κακουργεία.
(4) *Cod.* παρημένον.
(5) *Cod.* χρίζων.

que renferme le *Coislinianus* 110, du XI[e] siècle, fol. 94-104[v] (1). Elle commence par les mots : Ἱλαρίωνος τοῦ θαυμασίου ὁ βίος ὑπόθεσις ἡμῖν ἄλλη βίου καὶ γραφῆς ἐγγράφου τύπος καὶ προτροπὴ καὶ διήγησις ἀναδείκνυται. Πατρὶς μὲν γὰρ τούτῳ ἦν τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφόρῳ πατρὶ ἡ Παλαιστίνη ἀπέχουσα Γάζης σταδίους πεντήκοντα, δεόντων τεσσάρων κτλ. Ce texte, dont l'auteur a gardé l'anonymat, est très voisin du remaniement de Métaphraste, comme chacun pourra s'en convaincre par le rapprochement que voici :

H	MÉTAPHRASTE	*Coislinianus 110*
P. 128, 6 : Τοῦ οὖν μακαριωτάτου Ἱλαρίωνος ἐν τῇ Σικελίᾳ ὄντος, ὁ τοῦ Χριστοῦ δοῦλος Ἡσύχιος, ὁ μαθητὴς αὐτοῦ, περιῆγεν εἰς πάντα τόπον ζητῶν αὐτόν, εἰδὼς ὅτι εἰς ἀνυπόπτους τόπους ἔθος ἐστὶ τῷ γέροντι κρύπτειν ἑαυτόν...	*Lipomani, t. VI, f. 367* : Discipulus autem eius Hesychius (jam enim nobis redeundum est ad ea, quae sequuntur in narratione), diu quidem quaesivit Hilarionem.	*Fol. 102[v]* : Ὁ δὲ μαθητὴς Ἡσύχιος πολὺν πόνον εἰς τὴν ἔρευναν αὐτοῦ καταβαλὼν καὶ μηδὲν εὑρών,
Μετὰ οὖν τρία ἔτη ἤκουσέ τινος Ἰουδαίου ἐμπόρου λέγοντος· Προφήτης μέγας τῶν χριστιανῶν ἐν τῇ Σικελίᾳ ἐφάνη, πολλὰ καὶ μεγάλα θαυμάσια ποιῶν... .... Ἐλθὼν οὖν καὶ ἰδὼν τὸν μακάριον ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ, καταφιλῶν καὶ τοῖς δάκρυσιν βρέχων αὐτούς .... Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας αὐτῷ καὶ τῷ Ζαζάνῳ ὡμίλησεν ὁ γέρων	Cum tres autem anni jam effluxissent, venit quidam mercator Judaeus, significans magnum Prophetam Christianorum venisse in Siciliam. Hesychius vero cum id accepit, recta venit in Siciliam, et sanctum illic invenit.	μετὰ τριετίαν Ἰουδαίου τινος τῶν ἐμπόρων μηνύσαντος ὡς προφήτης μέγας τῶν χριστιανῶν ἐν Σικελίᾳ ἐφάνη, παραγίνεται ἐν ταύτῃ καὶ μόλις ἀνευρίσκει τὸν ἅγιον.
μόλις λέγων μηκέτι δύνασθαι αὐτὸν ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις διάγειν, διὰ τὴν πολλὴν ὄχλησιν· ἀλλὰ δεῖ, φησίν, ἀπελθεῖν αὐτὸν ἐκεῖθεν εἰς τὴν γῆν τῶν βαρ-	Sed multitudo eorum, qui accedebant, rursus molestiam divinum afficiebat Hilarionem.	Ἐπεὶ δὲ πάλιν αἱ τῶν προσιόντων ὀχλήσεις ἐλύπουν [*f. 103*] αὐτόν.

(1) Voir *Catal. cod. hag. graec. bibl. nat. Parisiensis*, p. 293.

βάρων, ὅπου οὐδεὶς οὔτε εἶδεν αὐτόν, οὔτε ἤκουσε περὶ αὐτοῦ. Καὶ λάθρᾳ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν μετ' αὐτῶν ἀπῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἐπίδαυρον, πόλιν τῆς Δαλματίας.	Fecit itaque sicut prius, et turbas fugiens, cum duobus discipulis enavigavit in Epidaurum Dalmatiae.	λάθρᾳ μετὰ τῶν δύο μαθητῶν ἀποπλεῖ εἰς τὴν Ἐπίδαυρον τῆς Δαλματίας πόλιν.

Nous ne pouvons dire, pour le moment, si le texte du *Coislinianus* est un simple dérivé de la recension de Métaphraste, ou s'il ne constitue pas plutôt un abrégé de H, dont dépendrait Métaphraste et par conséquent, Néophyte le Reclus. Le cas est trop compliqué pour que nous osions rien affirmer sur ce point. Tour à tour, en effet, le *Coislinianus* et Métaphraste se rapprochent davantage de la traduction H, sans jamais cesser, cependant, d'être très étroitement apparentés l'un à l'autre. Peut-être le texte du *Coislinianus* n'est-il que l'exemplaire écourté et défectueux d'un abrégé de H, abrégé qu'aurait retravaillé Métaphraste. Ici encore, une édition critique de la recension de Métaphraste et de celle représentée par le *Coislinianus*, aiderait sans doute à élucider ce problème. Pour nous, il suffit maintenant d'avoir montré que ces divers remaniements dérivent tous de la traduction grecque de la Vie d'Hilarion.

P. VAN DEN VEN.

DU VERBE PRÉPOSITIONNEL.

CHAPITRE II.

Fonction grammaticale du verbe prépositionnel.

Nous avons vu que dans le conglomérat dénommé verbe prépositionnel, la préposition a tantôt un sens de préposition, tantôt un sens adverbial ; nous avons même discuté l'antériorité respective de ces deux sens. Le sens prépositionnel a un rôle restreint, il rattache seulement au verbe un mot qui adhérait au substantif, il n'a aucun développement sémantique, ni aucun usage grammatical particulier. Au contraire, avec la signification adverbiale le sens évolue, et la signification de la racine verbale est profondément modifiée. Il suffit de consulter le dictionnaire d'une langue quelconque possédant le verbe prépositionnel, on verra combien cette adjonction la multiplie ; les nuances sémantiques les plus délicates deviennent possibles ; le verbe avec telle préposition traduit une idée toute différente de celle qu'il représente avec telle autre ; la racine est identique, l'idée n'a plus rien de commun quelquefois. D'un coup, d'ailleurs, le vocabulaire se trouve décuplé ; la richesse du grec, du sanscrit, du latin, de l'allemand, du russe devient immense. Mais aussi pour

celui qui veut apprendre ces langues, la difficulté s'accroît avec cette souplesse même, on connaît tous les mots de la langue, mais on se trouve fort embarrassé en face d'un texte, le contexte peut seul diminuer cet embarras. *To under-stand*, je traduis : se tenir dessous. Erreur profonde ! le sens est : comprendre. *Über-setzen*, je traduis : placer sur. Erreur ! le sens est : traduire. *Interire*, aller parmi. Erreur ! cela signifie périr. επι-βαλλω, jeter sur. Erreur ! c'est *ajouter*. *Do-dawac*, donner sur, devient aussi *ajouter*. A chaque instant, sans que les mots changent, le sens tourne, s'élève, s'abaisse. La mémoire du lexique est impuissante, l'exercice seul peut guider dans ce dédale. A ce point de vue, les langues plus frustes s'apprennent plus vite. Mais aussi quelle puissance d'analogie, de figuration, d'abstraction ! Quelle échappée sur l'infini des idées et de leurs expressions ! La langue rigide a pris toute l'élasticité de la pensée elle-même.

Nous venons de citer quelques exemples qui prouvent toute la force sémantique du verbe prépositionnel. Mais ce n'est pas de cette vertu que nous nous occupons dans le présent chapitre. La préposition, ou périverbe, ou préverbe, n'agit pas sur le verbe seulement pour modifier son sens lexicologique, elle agit d'abord, pour ainsi dire, sur elle-même pour transformer son sens propre en un sens grammatical. Avant de remplir une fonction lexicologique, c'est une fonction grammaticale qu'elle remplit.

Cette fonction grammaticale a trait à la catégorie du *temps*. Le temps est de deux sortes : *absolu* ou *relatif*.

Le temps *relatif* le mieux connu est celui qui se rapporte à la personne qui parle et au moment où elle parle, c'est le présent, le futur, le passé. Le temps peut être doublement relatif, c'est quand il se rapporte à la fois au

moment où l'on parle et à celui d'une autre action : « je sortais lorsque vous êtes entré » ; il s'agit de l'imparfait, du plus-que-parfait, du futur antérieur.

Le temps *absolu* est tout autre, il indique le degré d'accomplissement de l'action : je mange en ce moment, je commence à manger, je continue de manger, je cesse de manger, j'ai mangé complètement, je recommence à manger, je mange ordinairement, je suis capable de manger. Trois de ces degrés sont surtout pris en considération : l'aoriste ou momentané, le duratif et le parfait.

Ces deux sortes de temps ne sont pas sans corrélation entre elles. C'est d'ailleurs le temps absolu qui est à la base du temps relatif. Le parfait fait très souvent fonction de passé ; l'aoriste fait fonction de futur et le duratif fonction de présent.

Le temps absolu et le temps relatif s'expriment par différents moyens dont il n'y a pas lieu de s'occuper ici. Mais ces moyens peuvent être remplacés par l'emploi du verbe prépositionnel.

Ce verbe marque le degré d'accomplissement de l'action par ses diverses prépositions ; quelquefois même il peut marquer le temps relatif. Nous distinguerons ces deux cas.

a) *fonction de temps absolu.*

Ce sont les langues slaves qui sont le type de l'emploi du verbe prépositionnel en fonction de temps absolu, comme l'allemand moderne est le type de la distribution en préverbe et postverbe, en sens prépositionnel et sens adverbial. Cette fonction est tellement marquée que, comme nous le verrons un peu plus loin, le temps relatif est quelquefois exprimé ainsi. En russe, en polonais,

les temps absolus se croisent en tous sens avec les temps relatifs et prennent le nom d'*aspects*.

Voici le sens des diverses prépositions dans cette langue :

do, jusqu'à, exprime l'accomplissement de l'action jusqu'au bout : *czytat*, lire, *do-czytat*, lire jusqu'au bout ; *do-varit*, achever de cuire ; *do-viazanni*, entièrement attaché ; *do-garat*, brûler entièrement ; *do-dirat*, déchirer entièrement ; *do-jinat* achever de moissonner ; *do-kryvat*, couvrir entièrement.

Na, sur, exprime la grande quantité, l'action intensive : *jigat*, chauffer ; *na-jigat*, chauffer fortement ; *legat*, être couché ; *na-legat*, s'appuyer sur ; *na-kritchat*, crier beaucoup ; *na-poit*, abreuver, saturer ; *na-nosit*, amonceler, au lieu de porter sur ; *na-taplivat*, chauffer beaucoup.

pod, dessous, exprime que l'action est faible ; *pod-matchivat*, mouiller un peu ; *pod-myvat*, laver un peu.

s indique que l'action est totalement remplie ; *dielat*, faire ; *s-dielat*, faire complètement.

En polonais, cette fonction est plus fréquente.

do : dobic, donner le coup de grâce ; *do-czytac*, lire jusqu'au bout.

na : na-kupic, acheter beaucoup ; *na-jesc-sie*, manger son saoûl ; *na-pisat*, finir d'écrire.

pod : pod-leciec, voler un peu au-dessus de la terre ; *pod-sluchovac*, être aux écoutes.

z pour *s* : *robic*, faire ; *z-robic*, faire entièrement ;

nad marque l'excès : *nad-dac*, donner trop, ou l'événement imprévu ; *isc*, aller, *nad-ejsc*, survenir à l'improviste, ou le commencement de l'action *psuc*, gâter ; *nad-psuc*, gâter un peu.

o exprime l'accomplissement d'une action autour d'un objet : *o-golic*, raser autour.

od indique qu'on défait l'action : *od-kryc*, découvrir ; ou la réciprocité : *od-placic*, payer de retour, ou le renouvellement : *od-budovac*, *démolir*.

po indique que l'action s'exerce successivement sur plusieurs objets : *po-zamykac okna*, fermer les fenêtres, ou qu'elle dure peu de temps ; *po-czekac*, attendre un moment, ou qu'elle est entièrement accomplie ; *po-dziekovac*, remercier.

prze marque l'action de passer son temps à.... *spac*, dormir, *prze-spac*, passer son temps à dormir ; de dépenser son argent à.... *prze-grac*, perdre au jeu ; de changer de place ou de forme : *prze-kszalcic*, transformer, et enfin la supériorité, l'excès : *prze-placic*, payer trop, ou l'omission : *prze-milczec*, passer sous silence.

przy, marque que l'action se fait en commun : *przy spiewiwat*, accompagner en chantant, ou que l'action diminue : *przy-smic*, diminuer l'éclat.

u marque la diminution : *byc*, être, *u-byvat* diminuer ; *u-skodzic*, nuire un peu ; la capacité de faire l'action : *u-niesc*, pouvoir porter ; l'accomplissement : *u-topic*, noyer ; la satieté : *u-smiec sic*, rire aux éclats.

wy marque l'effet obtenu : *wy-prosic*, obtenir par la prière, ou l'action accomplie sur tous les objets : *wy-mordowac*, massacrer tous ; la satiété : *wy-spac-sic*, dormir son saoûl.

za marque 1° le commencement de l'action : *za-grac*, commencer à jouer ; 2° l'action d'enfermer de toute part : *za-malowac*. couvrir de peintures ; 3° l'effet obtenu par le verbe : *za-robic*, gagner par le travail.

Il en est de même dans les autres langues slaves et en lithuanien.

Mais les degrés de l'action qu'il faut surtout retenir et qui expriment vraiment les temps absolus sont :

za, qui marque le commencement ; *po*, l'accomplissement partiel ; *do*, l'achèvement ; *ot*, la cessation ; *pro*, la continuation ; *s*, *u*, *za*, *ni*, l'accomplissement et la simultanéité ; *vy*, *iz*, *ob*, *pri*, *pere*, la totalité.

za-govorit, commencer à parler ; *po-govorit*, parler un peu ; *do-govorit*, achever de parler ; *ot-govorit*, cesser de parler ; *pro-govorit*, parler tout le temps : *s-dielat*, avoir fait ; *u-krast*, avoir volé ; *za-smeiat-sa*, avoir ri ; *pri-iest*, avoir tout mangé ; *pere-dielat*, avoir fait.

Nous verrons comment cet emploi a conduit à l'expression du temps relatif.

En outre, la préposition a une influence générale indépendante de l'emploi de telle ou telle préposition sur le temps objectif, dominant toute la conjugaison, c'est-à-dire, sur l'aspect. Nous ne pourrions exposer ici en détail les aspects du verbe en russe.

Les trois principaux aspects sont l'aspect imparfait, correspondant à l'aoriste, l'aspect itératif, correspondant au continu, et l'aspect parfait, correspondant au parfait. Hé bien ! l'addition d'une préposition a le résultat de convertir l'aspect imparfait en aspect parfait et l'aspect itératif en aspect imparfait ; quant à l'aspect parfait, il n'est pas transformé. Ainsi *dvigat*, mouvoir, est imparfait, tandis que *v-dvigat* est parfait ; *dvigivat* est duratif, tandis que *v-dvigivat* est imparfait.

En latin les degrés de l'action sont aussi exprimés au moyen des prépositions et dans une langue où tout autre mode de rendre le temps absolu a disparu sous l'action des temps relatifs ce moyen est précieux.

per signifie la perfection de l'action : *per-scriptus*, écrit entièrement ; *per-solvo*, délier entièrement, mettre sens dessus dessous ; *per-tero*, concasser.

pro indique l'abondance de l'action : *pro-fluo*, couler abondamment ; *pro-fugio*, se réfugier ; *pro-nuntio*, prononcer à haute voix.

re marque la répétition de l'action : *red-eo*, revenir ; *red-imo*, racheter.

sub indique la diminution de l'action : *sub-monstro*, faire entrevoir ; *sub-rideo*, sourire.

super marque une action plus forte : *super-fio*, être.

En grec υπο signifie : faire un peu l'action ; υπο-γελαω, sourire.

επι, l'action supplémentaire ; επι-βαλλω, ajouter ; la persistance ; επι-ζαω, survivre.

υπερ, l'action en excès ; υπερ μαραινω, flétrir entièrement, ou la négation : υπερ-τυγχανω, ne pas obtenir.

εκ, entièrement ; εξ-ολλυμι, perdre entièrement.

κατα, l'accomplissement réussi ; κατα-φαγω, dévorer entièrement ; παρα, l'action en excès : παρα-τρεφω, nourrir de surcroît ; παρα-χραωμι, abuser.

προς, l'addition d'action ; προσ-γραφω, ajouter en écrivant.

En français, l'une des langues romanes que nous prenons pour exemple, non-seulement les verbes prépositionnels latins ont été admis de toutes pièces, cas que nous n'avons pas à examiner, mais de nouveaux se sont formés avec des prépositions vivantes, en marquant le degré d'accomplissement de l'action.

en, a le sens inchoatif ; en-dormir, s'endormir, s'envoler, s'en aller, s'enraciner, s'enrichir, s'enrouer, s'entêter.

entre, marque le réciproque : s'entre-tuer, ou le demi accomplissement de l'action : entrouvrir.

par, indiquait en vieux français la perfection de l'action : par-achever.

sous, *sou*, marque la diminution : sou-rire.

sur, l'exagération : sur-chauffer.

En outre, les prépositions latines devenues préfixes *per*, *re*, *in*, *con*, impriment une signification du même ordre.

En allemand, on trouve dans cette fonction des prépositions cristallisées devenues préfixes et des prépositions vivantes. Parmi les premières, il faut signaler *ga*, analogue au *cum* latin, qui marque l'action en commun : *ga-timran*, construire ; *ga-niman*, concevoir ; *ga-haitan*, convoquer ; *er*, venant de *ur* ; *and*, *ant*, *emp*, *ent* marquant la réciprocité ou la continuité, analogue à ἀντι ; *be* dérivé de *bei*.. créant des verbes causatifs : *ver*, analogue au latin *per*, ayant un sens péjoratif ou intensif : *ver-brauchen*, mésuser ; *fr-essen*, manger beaucoup.

Les prépositions vivantes jouent dans ce sens un rôle aussi important.

durch signifie la perfection de l'action : *durch-streichen*, rayer entièrement.

über signifie l'action en excès : *über-fressen*, manger trop ; *über-füllen*, trop verser ; *über-treiben*, surmener.

um signifie le renversement de l'action : *um-bilden*, réformer ; *um-wandeln*, transformer.

unter indique la continuité : *unter-weisen*, instruire ; *unter-fangen*, entreprendre.

aus indique la perfection de l'action : *aus-kauen*, mâcher complètement ; *aus-schiessen*, emporter d'un coup de fusil ; *aus-saufen*, boire tout.

Il signifie aussi cesser l'action : *aus-herschen*, cesser de gouverner.

an a le sens inchoatif : *an-setzen*, mettre la main à la plume, à un instrument ; *an-sprechen*, adresser la parole ; *an-laufen*, prendre l'élan.

auf est inchoatif et marque aussi l'action subite : *auf-stellen*, lever ; *auf-treten*, entrer en scène.

vor signifie : faire l'action rapidement : *vor-schiessen*, couler rapidement.

zu, marque l'addition : *zu-geben*, ajouter ; *zu-machen*, fermer (rapprocher la porte).

Il en est de même en anglais.

up signifie le commencement de l'action : *to break up*, se dissoudre ; *bring up*, faire avancer ; *button up*, boutonner.

on indique la continuation ; *to carry on*, continuer.

off la cessation.

out la perfection de l'action.

about la continuation.

Dans les langues celtiques, les prépositions impriment au verbe l'expression du degré de l'action à peu près de la même manière ; mais c'est surtout par l'emploi de trois d'entre elles qui d'ailleurs ont perdu leur sens primitif que les degrés principaux sont marqués en vieil irlandais.

ro exprime une action entièrement accomplie et précède le verbe simple ; dans le verbe composé, il s'intercale entre la préposition et le verbe, et s'il y a deux prépositions, entre la première et la seconde ; *no* et *do* marquent l'action inachevée.

Le sanscrit suivait déjà le même système. Les distinctions qu'il faisait sont analogues à celles que nous venons de signaler dans les autres langues de la même famille.

Il est plus curieux de constater l'application du même système dans des langues anaryennes, par exemple, en hongrois.

ki correspond à *ex* des latins ; il signifie aussi la perfection, la cessation de l'action : *ki-arnyal-ni*, bien ombrer,

achever d'ombrer ; *ki-allunni*, s'éteindre ; *ki-abranduni*, détromper, quelquefois le commencement : *ki-csirazni*, commencer à germer, ou l'obtention par l'action exprimée par le verbe *ki-eskedelni*, obtenir par des supplications ; mais le sens principal est la perfection : *ki-gyogyitni*, guérir radicalement.

Cependant le sens reste bien plus souvent matériel et le degré de l'action n'est plus exprimé que par exception.

Comment le préverbe a-t-il passé de son sens matériel soit de préposition, soit d'adverbe, à cette signification du degré de l'action verbale ? Il faut qu'il y ait eu une transition. Nous l'avons déjà observée dans les verbes prépositionnels allemands ; *über*, par exemple, signifie *au-dessus* ; il tournera bientôt au sens de *davantage* : je suis bon au-dessus de lui, davantage que lui, et ensuite au sens de *trop*, lorsque *davantage* après un sens relatif prend un sens absolu ; de même *durch* signifie d'abord *au travers de*, *parmi*, puis, au *travers*, de *part en part* ; percer une planche de part en part, étudier une leçon de part en part, c'est-à-dire complètement, de là la perfection de l'action ; *unter* signifie *au-dessous*, et bientôt faire l'action au-dessous de l'action, la faire diminuée, insuffisante ; *aus* signifie *hors de*, faire l'action hors de, c'est en sortir, l'avoir terminée ; de même *um* signifie *autour* d'un objet, puis *autour de soi-même* ; de là, la transformation, le mouvement intérieur, le changement d'action et le contraire de l'action première ; *an* désigne le mouvement vers une chose ou une personne, aussi vers une action, le mouvement vers une action, c'est son commencement ; ἐπι signifie sur, sur un objet, mais aussi sur une action ; une action sur une autre est une action ajoutée. παρα c'est à côté, faire une action à côté, la mal

faire, ou la faire à contretemps ; ἐξ c'est sortir de l'action, par conséquent, l'avoir finie.

La genèse est donc simple et claire, on n'applique plus la préposition à une personne ou à une chose, mais à une action. La préposition, ou plus exactement l'adverbe du verbe prépositionnel, finit par régir ce verbe.

Ainsi *ex* signifie : en dehors de tel objet ou de telle personne, ou tout simplement en dehors, suivant qu'on le considère comme une préposition ou comme un adverbe ; dans le premier cas il régit un substantif.

Mais il finit par régir le verbe lui-même, et alors il signifie : hors de telle action ; être hors de telle action, c'est-à-dire l'avoir finie.

De même, *über die erde leben*, signifie : vivre sur la terre, mais *über leben*, c'est vivre au-delà, survivre.

De même, *sub mensa monstro* signifie je montre sous la table ; mais *submonstro* signifie : je suis au dessous de l'action de montrer, je fais entrevoir seulement.

Cette remarque est essentielle ; il y a virement dans le complément ; le préverbe n'est plus un mot sans liaison, ni un mot qui gouverne un substantif, mais un *mot qui gouverne un verbe*.

b) *Expression du temps relatif*.

Le préverbe ne sert, en qualité d'auxiliaire, à marquer le temps relatif que dans les langues slaves, et là-même, c'est tout-à-fait à titre exceptionnel. On n'en peut citer qu'un seul cas.

Nous avons vu que l'introduction d'une préposition, par exemple, de *s*, convertit l'aspect imparfait en aspect parfait, par conséquent, désigne l'action complètement

accomplie. *S-dielat* signifie : faire complètement, mais si du verbe infini on passe au verbe fini, c'est-à-dire de l'infinitif ou du participe à l'indicatif, *s-dielaio* signifiera : je fais entièrement ; cependant cela est impossible, l'action que je fais en ce moment ne peut être terminée ; une action terminée ou conçue comme telle, ne peut être située que dans le passé ou dans l'avenir. *S-dielaio* signifiera donc : j'ai fait complètement ou je ferai complètement.

Mais il ne peut signifier le premier, car il faudrait alors la terminaison du passé *s-dielal* : au contraire, il pourra signifier le futur, car le futur n'a pas d'indice suffixal en russe et s'exprime périphrastiquement au moyen d'un auxiliaire ; *s-dielaio* signifiera donc : je ferai, je ferai complètement.

c) *Expression de la voix.*

Dans des cas très rares, la préposition du verbe prépositionnel exprime la voix factitive.

Par exemple, en russe, *spat*, dormir, et *pro-spat*, faire dormir ; *plakat*, pleurer, et *vy-plakat*, obtenir par des pleurs.

Tel est le rôle grammatical de la préposition dans le verbe prépositionnel. On voit qu'il est considérable. Nous n'avons fait que l'esquisser.

CHAPITRE III.

Fonction lexicologique et sémantique du verbe prépositionnel.

C'est cette fonction qui est la plus importante et qui mériterait une étude très détaillée : une grande partie de la sémantique repose sur le verbe prépositionnel. Il suffit d'ouvrir un dictionnaire pour s'en convaincre. Chaque verbe simple est un tronc duquel montent dans tous les sens des verbes prépositionnels qui forment ses rameaux touffus et dans lesquels le sens primitif se différenciera jusqu'à parvenir au sens contraire.

Voici, par exemple, le verbe anglais *to get*, arriver, survenir. Il produit *to get away*, s'échapper ; *to get above*, s'élever ; *to get off*, descendre ; *to get on*, réussir ; *to get before*, dépasser ; *to get near*, s'approcher ; *to get between*, s'insinuer ; *to get into*, entrer ; *to get over*, franchir ; *to get up*, se lever ; *to get loose*, se relâcher ; *to get to*, aborder.

To give, donner, produire : *to give back*, rendre ; *to give forth*, publier ; *to give out*, montrer ; *to give over*, abandonner ; *to give into*, adopter ; *to give off*, cesser ; *to give out*, publier.

to bear, porter, produit : *to bear with*, supporter ; *to bear away*, emporter ; *to bear up*, avoir du courage ; *to bear off*, pousser au large ; *to bear up*, arriver ; *to bear down*, arriver vent en arrière.

to blow, souffler, produit : *to blow out*, éteindre ; *to blow*

up, faire sauter, *to blow down*, renverser ; *to blow off*, emporter ; *to blow over*, dissiper.

to bring, apporter, produit ; *to bring up*, élever ; *to bring about*, parvenir ; *to bring upon*, attirer sur ; *to bring away*, emporter ; *to bring forth*, produire ; *to bring under*, soumettre ; *to bring over*, attirer ; *to bring up*, introduire ; *to bring down*, humilier.

to call, appeler, produit : *to call in*, faire entrer ; *to call off*, détourner ; *to call out*, faire sortir, appeler en duel ; *to call upon*, passer chez ; *to call upon*, s'en remettre à ; *to call for*, prendre en chemin ; *to call down*, faire descendre ; *to call up*, faire monter ; *to call over ;* faire un appel.

to help, aider, produit : *to help down*, aider à descendre, *to help up*, aider à monter ; *to help on*, faire avancer ; *to help out*, aider à se retirer ; *to help over*, aider à passer ; *to help to*, servir à.

Ce qui est très remarquable ici, c'est que la préposition seule suffit à exprimer un verbe sous-entendu. Nous reviendrons sur ce point.

to lay, placer ; *to lay down*, mettre bas ; *to lay by*, sevrer ; *to lay out*, dépenser ; *to lay in*, faire provision ; *to lay about*, frapper de tous côtés ; *to lay on*, battre.

to make, faire, produit des composés à sens plus dissidents : *to make up*, composer ; *to make off*, se sauver ; *to make out*, débrouiller ; *to make out*, rédiger ; *to make over*, donner par acte.

to hold, tenir, produit : *to hold up*, lever ; *to hold out*, résister ; *to hold forth*, prêcher.

to fall, tomber, produit : *to fall to*, commencer ; *to fall off*, diminuer ; *to fall on*, attaquer ; *to fall in with*, rencontrer.

to come, venir, produit : *to come in*, entrer ; *to come*

away, quitter ; *to come out*, sortir ; *to come off*, se retirer de ; *to come by*, obtenir ; *to come upon*, tomber sur ; *to come on*, avancer ; *to come short of*, manquer.

Nous avons donné cette nomenclature, parce que l'anglais met bien en relief cette riche dérivation du verbe prépositionnel. Si elle ne consistait qu'en addition d'adverbes de lieu, elle serait peu intéressante ; mais on voit combien le sens du verbe lui-même se trouve modifié, tantôt au figuré, tantôt au propre.

Il en est de même dans les autres langues, par exemple, en russe. Voici les dérivés de *nimat*, prendre : *v-nimat*, écouter ; *vozd-imat*, exhausser ; *vos-pr-inimat*, recevoir ; *vy-nimat*, tirer dehors ; *do-nimat*, des arrérages percevoir ; *za-nimat*, emprunter ; *iz-nimat*, tirer de ; *na-nimat*, louer ; *ob-nimat*, embrasser ; *ot-nimat*, ôter ; *pere-nimat*, intercepter ; *po-nimat*, comprendre ; *pro-imat*, attraper ; *pod-nimat*, soulever ; *pred-pri-nimat*, entreprendre ; *pri-nimat*, accepter ; *pro-nimat*, percer ; *raz-nimat*, séparer ; *s-nimat*, ôter d'en haut ; *u-nimat*, arrêter.

De même, en latin, on peut citer :

les prépositionnels de *ire*, aller :

ad-ire, rencontrer ; *per-ire*, aller parmi périr ; *sub-ire*, subir ; *ex-ire*, sortir ; *ab-ire*, s'en aller ; *red-ire*, revenir ; *in-ire*, entrer ; *co-ire*, s'unir ;

ceux de *legere*, cueillir :

intel-ligere, comprendre : *e-ligere*, choisir ; *se-ligere*, séliger ; *col-ligere*, rassembler.

Cette fécondité est très riche et bien connue ; il est donc inutile d'insister.

Ce qui est utile, c'est de classer les transformations du sens dans les différentes catégories auxquelles elles appartiennent.

Nous avons déjà observé que le sens adverbial et local des divers périverbes a déjà subi des transformations qui lui ont donné un rôle prépositionnel ou qui lui ont fait exprimer les degrés d'accomplissement de l'action et par là le temps absolu et quelquefois même le temps relatif et même la voix. Ici, il s'agit de transformations du sens même de la racine verbale.

Ces tranformations sont de quatre sortes : tantôt le sens exprimé par la préposition et imprimé par elle au verbe reste local et matériel ; seulement, il devient indirect (nous expliquerons cette expression) ; tantôt le sens reste matériel et local, mais il devient figuré ; tantôt il devient immatériel et exprime un acte invisible ; tantôt enfin, le verbe uni à la préposition a la force d'exprimer deux actions, l'une exprimée par la racine verbale, l'autre par la préposition elle-même.

1° *Déviation simple du sens.*

Les verbes prépositionnels allemands, tantôt séparables, tantôt inséparables, dans les exemples que nous avons déjà fournis, prouvent cette première transformation sémantique.

Par exemple, *durch* signifie prépositionnellement *par*, et le sens adverbial qui lui correspond exactement serait *au travers*, *çà et là* ; hé bien ! lorsqu'il est séparable, le sens en est tout autre, il signifie : *de part en part*, dans le sens de l'épaisseur, c'est-à-dire dans le sens intérieur et vertical, tandis que *durch* inséparable est dans le sens de la superficie et de l'horizontale.

De même *über* signifie prépositionnellement *sur* et ad-

verbialement *en dessus*, *en haut* ; inséparable, il signifiera : par dessus les limites, la rivière qui déborde, la mer qu'on franchit ; c'est la direction horizontale, tandis que séparable il aura le sens d'en haut ; c'est la direction verticale.

Cette sémantique est plus remarquable encore pour *um*. Il signifie directement, soit autour de soi, soit alentour, suivant qu'on le prend comme préposition ou comme adverbe ; mais, séparable, il signifie de haut en bas et de bas en haut, en tournant sur soi-même dans le sens vertical ; il signifie aussi horizontalement : faire des détours, mais encore plus : aller autour de.

De même, le préfixe adverbial *re*, en latin et en français, signifie directement *de nouveau*, mais indirectement *en arrière : redeo*, *recedo*, revenir, reculer.

Nach signifie : après, locativement, puis, temporalement, ensuite, une seconde fois : *nachdrucken*, réimprimer ; *nach-rechnen*, combiner une seconde fois ; *nach-wachsen*, croître de nouveau.

2° *Sens passant de l'espace du temps.*

Ici il y a peu de remarques à faire, car l'adverbe est à la fois local et temporal ; cependant son point de départ est local et lorsqu'il exprime le temps, il y a déjà une transformation du sens.

Une des prépositions qui subit le plus naturellement cette transformation, c'est *nach* ; il signifie *après* ; puis il signifie : *ensuite* ; il prend alors, comme nous l'avons déjà remarqué, le sens de une seconde fois : *nach-messen*, mesurer une seconde fois, c'est-à-dire, ensuite d'une

première action de mesurage : *nach-richten*, exécuter après la sentence (ici le sens est purement temporal ; *nach-holen*, aller chercher une seconde fois.

De même *vor* signifie devant, mais aussi avant : *vor-bedenken*, réfléchir d'avance, et non pas devant quelqu'un ; *vor-geben*, donner d'avance ; *vor-kommen*, venir avant quelqu'un.

De même, en latin, *præ* signifie *devant*, mais aussi *auparavant* : *prævenire*, venir avant quelqu'un ; *præ-morior*, mourir le premier ; *præmoneo*, avertir d'avance.

3° *Sens particularisé.*

Le sens reste matériel, s'explique encore parfaitement, mais on ne l'eût pas deviné. C'est l'action restreinte réduite à une situation particulière, et d'abstraite et générale devenue particulière.

Par exemple, dans les dérivés du verbe russe *nimat*, dont nous avons donné la liste, on peut relever *ob-nimat*, embrasser ; *pod-nimat*, soulever ; *pro-nimat*, percer ; *u-nimat*, arrêter ; *raz-nimat*, séparer, qui sont diverses manières de prendre, mais qui ne se comprendront pas d'elles-mêmes, tandis que les verbes *iz-nimat*, tirer de ; *ot-nimat*, ôter ; *pere-nimat*, intercepter, ont conservé le sens propre. *Po-nimat*, entendre, ne pourrait se traduire non plus avec la simple connaissance d'*imat*.

De même, en latin, *concipere*, concevoir ; il n'a pas un sens figuré, car concevoir est bien prendre, mais prendre, recevoir d'une manière toute particulière ; il en est de même de *co-ire*, qui est bien aller avec, mais dans des circonstances spéciales.

En allemand, on peut citer *aus-kommen*, éclore, sens beaucoup plus restreint que celui de sortir de.

4° *Sens figuré.*

Ici nous nous avançons dans le sémantique. Le procédé est fréquent et c'est celui qui conduit peu à peu au sens immatériel.

En latin *perire*, *interficere*, *occidere* rentrent dans ce sens figuré. *Per-ire* signifie aller par, *occidere*, faire tomber ; de là le sens est loin de celui de périr, tuer, et cependant on y est conduit par une déviation d'idées qui n'aboutit cependant pas au-delà d'un sens matériel. En faisant tomber un ennemi dans la lutte, on le faisait souvent périr ; aller par, signifie faire le grand passage. Les mots allemands sont analogues : *untergehen*, aller au dessous, signifie périr ; *um-kommen*, venir autour, puis venir se renversant sur soi-même, devient mourir ; *unter bringen*, apporter dessous, reproduit l'image d'*interficere* et d'*occidere*.

De même, *um*, après bien des mutations de sens, signifie *autrement* ; *um-laden*, charger autrement ; on est passé à ce sens par celui de : en sens contraire, de nouveau.

über signifie plus qu'un autre, après avoir signifié *au-dessus*, mais ici le sens passe à l'immatériel ; *unterbrechen*, interrompre, suit la même marche.

5° *Sens immatérialisé.*

Il suffit d'appliquer aux opérations intellectuelles ou au monde idéal, ce qui s'appliquait aux choses visibles ou matérielles, sans autre changement.

Il y a plutôt là, application nouvelle que changement de sens ; aussi nous n'en parlons ici que pour ordre.

Par exemple, *unterwerfen*, jeter sous, jeter sous soi, signifie ensuite intellectuellement, soumettre ; *unterstützen*, appuyer avec le bras, devient : appuyer de son secours ; *vorbringen*, présenter des objets, devient : présenter des idées ; *vorgreifen*, enjamber, deviendra : anticiper ; *vorkommen*, comparaitre, deviendra : le développement du survenir.

6° *Sens à la fois figuré et immatérialisé.*

Ici le sens est infini : c'est le summum de la sémantique. On peut assister aux sériations d'idées les plus curieuses.

Voici d'abord des exemples pris à l'allemand :

Unter-weisen, enseigner ; l'acte est intellectuel et son expression empruntée à l'acte matériel de *montrer*. Le tout réuni offre un sens différent de celui des composantes : enseigner.

Il en est de même de *unter-richten* qui a le même sens.

De même *unter-lassen*, omettre, bien différent de : laisser venir dessous ; *unter-halten*, entretenir, à côté de tenir dessous ; *unter-geben*, confier ; *unter-fangen*, entreprendre ; *unter-bleiben*, ne pas avoir lieu ; *unter-drücken*, supprimer ; *unter-nehmen*, entreprendre ; *unter-reden*, persuader ; *unter-sagen*, interdire ; *unter-stehen*, oser.

um-schaffen, transformer ; *um-schreiben*, transcrire ; *um-wandeln*, changer.

über-gehen, déserter ; *über-lassen*, abandonner ; *über-nehmen*, se charger de ; *über-sehen*, ne pas s'apercevoir ; *über-setzen*, traduire ; *über-tragen*, endosser.

En russe :

v-nimat, écouter ; littér. prendre en soi ; *vos-pri-nimat*, percevoir ; *za-nimat*, emprunter ; *na-nimat*, louer ; *po-nimat*, comprendre.

Après *xodit*, aller ; *po-xodit*, ressembler ; *na-xodit*, trouver ; *sniz-xodit*, condescendre.

pre-zriet, mépriser ; *pro-zvolit*, permettre ; *za-byt*, oublier (*byt* = être) ; *do-stat*, procurer.

En latin.

intel-ligere, comprendre (au lieu de cueillir-entre), *in-sisto*, insister (s'appuyer sur) ; *in-spiro*, inspirer (souffler dans) ; *in-structus*, instruit (bien rangé) ; *inter-cedo*, intercéder (venir entre) ; *inter-dico*, interdire (dire entre deux personnes) ; *inter-venio*, intervenir (venir entre) ; *ob-tineo*, tenir matériellement, puis obtenir.

Il est inutile de multiplier les citations. En particulier, toutes les opérations de l'esprit s'expriment de cette manière.

7° *Sens exprimant à la fois deux actions.*

Ce processus, que nous avons déjà entrevu, est très curieux.

En anglais, *to help* signifie aider ; *to help up*, non pas aider en haut, mais aider à monter ; *to help down*, aider à descendre ; *to help out*, aider à sortir ; *to help over*, aider à passer ; *to help on*, aider à avancer. En réalité, la préposition fait ici fonction d'un second verbe ; elle n'indique pas le lieu où se fait l'action, mais celui vers lequel cette action se dirige : ainsi que son résultat. *La préposition est fonction du verbe.*

L'allemand donne des exemples analogues : *ein-reiben*,

faire entrer en frottant ; *ein-reden*, faire entrer (dans la volonté), en parlant ; *auf-klopfen*, ouvrir en frappant ; *auf-hacken*, ouvrir en becquettant ; *auf-knöpfen*, ouvrir avec le bouton ; *auf-hauen*, ouvrir en hachant ; *auf-brechen*, ouvrir en brisant ; *auf-drängen*, ouvrir en pressant ; *auf-drehen*, ouvrir en tournant ; *aus-sägen*, enlever en sciant ; *aus-schiessen*, enlever d'un coup de fusil.

L'allemand obient ainsi des expressions encore plus énergiques : en ajoutant le pronom réfléchi : *sich aus-betteln*, gagner sa vie à mendier, littéralement se tirer (*sich aus*) en mendiant.

De même, en latin :

ex-cudo, faire sortir en frappant ; *ex-oro*, faire sortir (obtenir) en priant ; *ex-pio*, faire sortir (obtenir) en sacrifiant.

De même, en russe.

vy-katchivat, faire sortir en roulant ; *vy-kachlivat*, faire sortir en crachant, expectorer ; *vy-kusivat*, faire sortir en mordant ; *vy-malivat*, obtenir en priant ; *vy-rebotat*, gagner par son travail.

C'est ici la préposition qui domine le verbe, plus encore qu'à l'ordinaire. Celui-ci, au point de vue sémantique, devient une sorte d'instrumental, le vrai verbe est la préposition dont le sens et le rôle grammatical monteront jusque-là.

8° *Absorption du verbe simple par le verbe prépositionnel.*

Nous avons assisté à l'influence de plus en plus grande que prend la préposition sur le verbe ; elle finit par le réduire au rôle de complément instrumental et devient verbe elle-même, au moins sémantiquement ; elle peut le

devenir lexicologiquement, en ce sens que le verbe simple va disparaître et que le verbe prépositionnel restera seul usité.

En Russe, la liste des verbes dont la forme simple n'existe plus et a disparu, quoique peu nombreuse, est instructive sous ce rapport. Voici les verbes prépositionnels dont les simples ont disparu.

o-pravdat, justifier (on ne dit pas : *pravdat*) ; *za-tieiat*, machiner ; *o-doliet*, surmonter ; *u-korenit*, enraciner ; *ù-dvorit*, établir ; *raz-orit*, détruire ; *ù-darit*, frapper ; *po-vtorit*, répéter ; *is-trebit*, détruire ; *o-duchevit*, animer ; *nadoumit*, faire observer ; *pri-lojit*, ajouter ; *u-nitchijit*, humilier ; *vo-orujit*, armer ; *v-nùchit*, inspirer ; *v-rutchit*, remettre ; *is-tochtchit*, épuiser ; *pobiedit*, vaincre ; *pro-nzit*, percer ; *ob-idiet*, offenser ; *v-strietit*, rencontrer ; *vos-kresit*, ressusciter ; *po-sietit*, visiter ; *u-krotit*, apaiser ; *na-sytit*, rassasier ; *u-chibit*, offenser ; *za-mknut*, fermer ; *ob-ut*, chausser ; *ras-piat*, crucifier ; *na-tchat*, commencer ; *ot-niat*, ôter ; *s-tchest*, compter ; *za-priatch*, atteler, etc.

Il faut rattacher à cette catégorie celle des verbes français où le verbe simple n'existe pas non plus : *envenimer*, en l'absence du verbe *venimer*.

9° *Préposition inusitée en dehors du verbe prépositionnel.*

Si quelquefois le verbe n'est plus usité à l'état de verbe simple, quelquefois aussi la préposition ne l'est plus à l'état de préposition détachée, et par conséquent, l'union est plus intime, c'est le cas en français ; la préposition isolée étant connue seulement en latin, c'est ce qui a lieu pour les verbes prépositionnels commençant par *con* : *comprendre* ; le verbe *prendre* est usité, mais la préposition

con ne l'est pas. De même en allemand *ver* correspondant à *per* latin. Il en est de même de tous les préfixes de dérivation qui ont pour origine une préposition.

L'union entre les deux mots est encore plus intime et le sens séparé n'existe plus que pour l'étymologiste. C'est ce qui a lieu en français pour *concevoir* ; on ne trouve plus séparément ni *con* ni *cevoir* ; le mot est dérivé de toutes pièces de *con-cipere*.

Nous avons voulu dans ce chapitre tracer seulement les linéaments de la sémantique du verbe prépositionnel, de sa sémantique propre, car il va de soi, qu'il suit, en outre, les transformations de sens du verbe simple.

Cette sémantique suit une gradation. Nous pensons qu'elle a pour point de départ le périverbe aussi bien dans sa fonction prépositionnelle que dans sa fonction adverbiale, quoiqu'on soit à priori tenté de penser que c'est pour cette dernière seulement que le sens a pu évoluer. Il suffit, pour se convaincre du contraire, de constater qu'en allemand moderne c'est *über* inséparable qui est passé du sens de *par* à celui de *trop*, *plus que*, par un artifice, il est vrai, en sous-entendant *sich* dans le premier cas, un autre accusatif dans le second. Le point de départ est donc double, quoique celui de la fonction adverbiale soit plus fréquent.

Ces deux points de départ ainsi fixés, l'évolution sémantique commence. Le verbe prépositionnel indique d'abord le degré d'accomplissement de l'action et par là-même, le temps absolu, quelquefois le temps relatif et la voix. La transition est facile à apercevoir ; le périverbe ne se rapporte plus alors à l'objet, comme dans son rôle prépositionnel, ou au verbe avec dépendance envers celui-ci, comme dans son rôle adverbial, mais au verbe pour le

dominer à son tour : *über-füttern*, exagérer l'action de nourrir ; *durch-kochen*, achever de cuire. Ce même système est bientôt suivi, même quand il ne s'agit plus de marquer le temps absolu, mais lorsque le périverbe devient lui-même une sorte de verbe dominant le verbe lui-même : *ex-cudo*, faire sortir en frappant ; *ein-reiben*, faire entrer en frottant. Ce procédé, quoique ayant des effets sémantiques importants, est cependant au fond encore mécanique : le périverbe de mot régi devient mot régissant : *an-schlagen*, frapper contre quelqu'un, tandis que *an-schlagen*, commencer à frapper. De même *an-wachsen*, croître en s'attachant à, tandis que *an-wachsen*, commencer à croître ; on voit que les deux sens peuvent affecter le même verbe.

A partir de ce moment, le ressort mécanique ne fonctionne plus, mais seulement le ressort sémantique. Tout d'abord, le sens reste matériel, mais dévie ; par exemple, *um* ne signifie plus autour de, ni alentour, mais autour de soi-même avec rotation de haut en bas ; de même *über*, signifie par dessus, en passant d'un objet à un autre, puis le sens devient figuré, sans quitter la sphère des objets matériels ; il devient ensuite immatériel, puis l'immatérialisation et la figuration concourent. C'est le point culminant, contenant toute une riche gamme sémantique. Tel a été certainement à peu près le processus.

Il faut joindre à ces variations sémantiques infinies, imprimées par la préposition au verbe, celles que le verbe simple prend de lui-même, et les unes se multipliant par les autres, on arrive à une extrême richesse psychologique.

Il faut y ajouter encore les variations données par les préfixes verbaux de dérivation, soit qu'ils se composent

d'anciennes prépositions cristallisées, soit qu'ils aient une autre origine.

Il serait fort intéressant, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique, d'éclairer ce dédale et de construire pour chaque langue des vocabulaires où sous chaque racine verbale se trouveraient ses divers dérivés prépositionnels, où l'on indiquerait sous chaque dérivé la transformation sémantique qu'il a fait subir au verbe. Ce serait un travail considérable, mais dont les résultats ne s'éloigneraient pas sensiblement, croyons-nous, de ceux que nous venons de constater, et pourraient se ranger sous les catégories ci-dessus établies. Nous avons voulu seulement étudier d'ensemble un phénomène qui ne l'avait pas été jusqu'à présent de cette manière et tracer les grandes lignes de l'organisation, des fonctions et des directions diverses du verbe prépositionnel.

Raoul de la Grasserie.

Bouddhisme — Notes et Bibliographie.

Açvaghoṣa's Discourse on the Avakening of Faith in the Mahāyāna, translated for the first time from the Chinese version, by TEITARO SUZUKI. — Chicago, Open Court, 1900.

M. Teitaro Suzuki, moine du couvent de Kamakura, rencontra à Chicago, où il devait représenter sa secte au Congrès des Religions, le Dr Paul Carus. On connait le zèle intelligent du directeur du *Monist* et sa prédilection pour le Bouddhisme. Le présent livre est le fruit de la collaboration du moine japonais et du philosophe occidental : nous ne doutons pas que M. T. S. ait trouvé dans son éditeur un maître d'anglais et de philosophie : « Le traducteur [d'Açvaghoṣa], lisons-nous dans la préface, doit être parfaitement instruit de la doctrine mahāyānique telle qu'elle est comprise en Orient ; mais il doit posséder aussi une connaissance adéquate de la philosophie et des modes de pensée propres à l'Occident ». Cette connaissance, M. P. Carus la possède à un haut degré.

« Il est relativement aisé . . . de faire des extraits des ouvrages philosophiques [bouddhiques écrits en chinois] » : je ne suis pas pleinement d'accord avec M. T. S. ; voyez par exemple le *Bouddhisme Japonais* de M. Fujishima, que de passages obscurs, combien de phrases déroutantes et mal liées ! ; mais M. T. S. a raison de dire : « Le système du Mahāyāna est si complexe (intricate), si abstrus et déconcertant (so perplexingly abstruse) que les savants non accoutumés à cette forme de pensée et d'expression sont grandement en peine d'y trouver leur chemin ». L'embarras

n'est pas moindre de ceux qui croient comprendre cette forme de pensée, élevés dans l'école la plus raffinée qui fut jamais, quand ils s'efforcent de se faire entendre : c'est par une figure de rhétorique audacieuse que la traduction du livre d'Açvaghoṣa est « dédiée au public occidental par un bouddhiste du Japon ». Le public occidental n'y comprendra rien ; mais les « scholars » en tireront largement profit, et cela vaut mieux.

L'introduction parait irréprochable. Tout ce qu'on peut demander à l'auteur, c'est de réunir et de discuter les témoignages contradictoires des traditions tibétaines et chinoises sur la date d'Açvaghoṣa et ses relations soit avec Pārçva, soit avec Nāgārjuna : c'est ce qu'il a fait avec beaucoup de compétence et de réserve, renouvelant la question en ce qui regarde les sources chinoises.

La liste des œuvres d'Açvaghoṣa, si on la compare à celle de Nanjio, s'est enrichie de deux n^{os} ; « un sūtra sur la théorie du non-moi, en réponse à un Nirgrantha », « un sūtra sur la transmigration dans les dix voies ». — On ne voit pas comment peut se justifier la traduction proposée pour le titre du Nanjio 1299. (Mahā - . . . . - bhūmi-guhya-mūla-çāstra ; peut-être faut-il proposer « gotra » pour « tsuñ » ?) ; d'autre part, pour le 1182, la lecture « Sūtrālaṁkāraçāstra » est certaine.

M. T. S. semble ignorer les renseignements de M. Fujishima, p. 61, sur la secte Ke-gon-shu, à laquelle appartiendraient outre notre livre, un Mahācintyaçāstra (?) et le Dacabhūmivibhāṣāçāstra (Nanjio 1180) de Nāgārjuna. — Toujours est-il que Beal et Wassilieff se sont mépris sur les tendances d'Açvaghoṣa (1). — Le traducteur aurait pu mentionner la Vajrasūci, attribuée à notre auteur, les remarques de Burnouf (Intr. p. 215), le travail de Weber (Abhandlungen de l'Acad. de Berlin, 1859) et la liste des œuvres d'Açvaghoṣa qui y figure (2).

(1) Wassilieff doute de l'authenticité de plusieurs livres : « D'ailleurs il est très douteux qu'Açvaghoṣa connut le Mahāyāna, car vraisemblablement le Mahāyāna ne fit son apparition qu'avec Asañga » (Tār. 312). Pauvre Asañga ! quelle gloire et quelle responsabilité !

(2) Il est peut-être utile de reproduire cette liste que je n'ai pas trouvée ailleurs. Weber la donne d'après une communication de Schiefner. —

Le « discours d'Açvaghoṣa » comprend une introduction [but, prayojana, et objet, abhidheya = I. Introductory, II. General statement]; et deux parties, l'exposé de la théorie [III. The explanation] et de la pratique [IV. The practice of faith]. Le chapitre V [Benefits derived therefrom] constitue la conclusion.

Combien ce livre est précieux, fortement conçu et sagement écrit, combien estimable est la traduction, on s'en rendra compte sans peine en lisant le chapitre IV, qui traite d'un sujet devenu familier aux orientalistes par le Bodhicaryāvatāra et le Çikṣāsamuccaya. C'est un magistral résumé de la carrière (caryā) du Bodhisattva. Le § 3 du chapitre III (Ways of practising the right path) est un exposé doctrinal de la pratique.

Beaucoup plus complexes les discussions sur la bhūtatathatā ou « suchness », qui remplissent la majeure partie du traité : elles sont très précieuses si on considère notre pénurie en renseignements exacts sur cette ontologie idéaliste (voyez cependant Wassilieff et Fujishima, p. 76 et suiv.); elles n'acquerront toute leur valeur que le jour où elles seront, pour l'essentiel, traduites en sanscrit et mises en rapport avec les sūtras dont elles dérivent.

Je n'essaierai pas de résumer ce système philosophique, beaucoup plus serré que la lecture de la Prajñā, du Saddharmapuṇḍarīka ou du Laṅkāvatāra ne permet de le soupçonner. Disons en un mot que la thèse est essentiellement celle des Vijñānavādins : le *saṁkleça* (obscurcissement) et le *vyavadāna* (purification) de la pensée pure et vide. Le texte de M. Teitaro Suzuki doit être médité, cela va sans dire ; mais le lecteur est payé de ses peines.

(N'oublions pas que les Tibétains connaissent un Açvaghoṣa le jeune, Tār. p. 102) :

1. Çatapañçāçatika nāma stotra. — Tār. p. 91, 312, Tandjour, Bstod-thsogs, I. (Feer, p. 357, n° 37) et Mdo I.
2. Gaṇṭistotragāthā (Ghaṇṭi° ?)
3. Çrīmahākālatantrarudrakalpamahāçmaçānanāmaṭīkā gurupañcāçatika (cf. Nanjio 1080 ?)
4. Saṁvṛtibodhicittabhāvanopadeçavarṇasaṁgraha.
5. Paramārtha°.
6. Daçakuçalakarmapaṭānirdeça (Sic. — Cf. Nanjio 1379).
7. Çokavinodana aṣṭākṣaṇakatā (Sic).
8. Buddhacaritamahākāvya (Tandjour, Mdo, XCIV. — Tār. p. 312).

Ajoutons quelques remarques de détail.

La plus importante vise « les cinq noms différents donnés au moi » (p. 76). Cette énumération nous est fournie par le Laṅkāvatāra p 43 (Buddhist Text Soc.). Il faut effacer le point d'interrogation, de demie incrédulité, qui suit le terme « karmavijñāna » ; « pravṛttiv° » est exact ; par « representation-consciousness », il faut entendre le « khyātiv° » ; la « particularisation-consciousness » est le « vastuprativikalpav° » ; la « succession-consciousness » s'appelle, je crois, de son vrai nom « jātiv° ».

Les 4 miroirs (pp. 69, 70) rappellent l'ādarça[na]jñāna de Fujishima p. 95, et le VIIeme chap. de la Nāmasaṁgīti.

pp. 49, 114. samyaktvaniyatarāçi, mithyātvaniyata°, aniyata°, *M. Vyut* 95. cf. aniyatagotra ; *M. Vyut*. 61 (*Çikṣās*. 8. s. *Laṅkāvat*. 68. *Bodhic. p*. 1, s, III, 23 etc).

pp. 78 et suiv. A l'expression « perfuming » correspond le sanscrit « vāsanā ».

pp. 64. 94. « Bodhisattvas who have just entered their course », « novice Bodhisattvas » = ādikarmikabodhisattva.

56. M. Teitaro Suzuki traduit le mot nien (gnien), p. 153, par smṛti (= subjectivity, subjective state). Il est bien douteux que l'original ait porté smṛti. — Peut être vāsanā ; voyez p. 66 et la phrase connue : anādir avicchinnapravāhā bhedavāsanā . . . ; wang-nien = mithyāvāsanā, nien hsin (sin) = nien.

p. 53. (61). La bhūtatathatā (nirvāṇa, dharmakāya, paramārtha, tattva) n'est pas distincte du saṁsāra ; voyez *Laṅkāv*. 48. 6.

62. Le commentateur du Bodhicaryāv. (ad I, 1) propose notamment pour Dharmakāya l'explication : canon de la loi, ensemble des sūtras. — Kāya signifie en effet collection (balakāya). Par le fait, la loi et la bhūtatathatā sont connexes sinon identiques.

64. L'expression « Bodhisattvas of the Dharmakāya » est, du moins pour moi, nouvelle.

66 et suiv. Il est bien difficile de distinguer cette doctrine de la thèse védantique. La remarque, faite souvent, s'impose ici avec une nouvelle force. — Nous ne devinons pas les termes sanscrits qui correspondent à ces expressions « enlightement *a priori*, *a posteriori* ». La conjecture buddhi, p. 152, parait

peu heureuse, — (tcheng-chiao = bodhi, Eitel, s. voc.), — peut-être, tout simplement, jñāna et ajñāna.

71. Les trois aspects du « non-enlightement » (ou saṁkleça) sont, je crois, la connaissance (saṁvitti), le sujet (grāhaka) et l'objet (grāhya) de la connaissance. — Voyez *Sarvadarç.*, 1858, p. 16 in fine. — Je crois qu'il faut entendre dans le sens d'un procès purement idéaliste ce que M. T. Suzuki appelle « ignorant action », cette action consistant dans cette « ideation » inconsciente qu'il faut bien placer à l'origine (voyez, p. 76, Karmavijñāna).

72-73. L'énumération des six états de connaissance ou d'activité (sensation, memory, clinging, . . .) est nouvelle.

p. 77. ad finem. Je lirais volontiers : sarvasattva-avidyāvāsanāvaçāt . . . ; mais voyez p. 78. 15.

78 l. 2. 4 disturbed = saṁkliṣṭa, quieted = vyavadāta.

78. 6 through their succession-consciousness : vijñānapravāhavaçāt ? — Mais voyez ci-dessus p. 356, l. 8.

80. La définition des deux espèces de souillure (kleça, rañjana ?), fournie en note, est parfaite. Reste à déterminer la traduction sanscrite. — La théorie des Bhūmis qui marquent le dégagement progressif des deux souillures, est aussi très intéressante : mais les termes techniques nous échappent.

84 et suiv. — Analyse très fine du grand problème métaphysique. L'avidyā étant posée — (comment ? n'attendons pas qu'Açvaghoṣa nous l'explique) — quels rapports existent entre la Bhūtatathatā et l'Avidyā, entre l'intelligence active, c'est-à-dire, la pensée inconsciente ou « l'ideation » à son stage rudimentaire (karmavijñāna) et le monde extérieur créé par cette pensée ? Ces rapports expliquent le procès du saṁsāra et de l'illumination, ils justifient les affirmations antithétiques de l'école : l'identité et la non identité de la Bhūtatathatā et du Saṁsāra, des êtres quelconques et des Bouddhas.

90. La distinction du *hetu* et des *pratyayas* est précieuse. — Le rôle attribué aux Bouddhas, dont l'intervention est un des « pratyayas » du salut (cf. p. 127), s'accorde avec la mention, relevée par M. T. S., des doctrines de la Terre pure (Sukhāvatī).

Il importe de signaler un grand nombre de notes ou de passages

intéressants. Citons notamment : tathāgata (54, 65), les deux espèces de « phala » (101), sāçrava, anāçrava (74, 88), cittotpāda (89, 91, 113, 127), les Bouddhas en tant que kalyāṇamitras, quelque fois parents, amis, quelquefois ennemis (92), sukhāvatī (50), samādhi (« mental equilibrium » ?, p. 135), dhāraṇī (p. 136, « any epigrammatic proposition which will serve as a key to the deep significance of the Doctrine » ; cf. Fujishima 59, 64 et la Vajramaṇḍadhāraṇī, etc.), citta, vijñāna (75), sarvākārajñatā (125), la perfection atteinte au bout de trois asaṁkhyeyakalpas (124), — même donnée dans Takakusu, I-tsing 197 ; la huitième bhūmi (120, note), — ākāça (107), aṇus et kṣaṇas (105).

Les index donnent une idée suffisante de la richesse du texte ; ils sont commodes et, peu s'en faut, complets.

L'exécution matérielle de l'ouvrage mérite des éloges presque sans réserve. On est d'autant plus surpris de cet avertissement : « C et Ç ont été employées *indiscriminately*. » Pourquoi ? Les brèves sont quelques fois marquées longues ; saṁvṛttisatya est une lecture incorrecte (p. 38). Dans l'index, lisez açubhasaṁjñā, kṛtsnāyatana.

* * *

Si-do-in-dzou : Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendaï et Singon (Bouddhisme Japonais). D'après le commentaire de M. Horiou Toki supérieur du temple de Mitani-dji ; traduit du japonais sous sa direction par S. Kawamoura ; avec introduction et annotations par L. de Milloué, conservateur du Musée Guimet. — Bibliothèque d'Études du Musée Guimet, vol. VIII. p. xix, 254.

Nous aimons à rendre hommage au zèle et à l'érudition avec lesquelles M. de Milloué a poursuivi la difficile publication de ce précieux volume, et arraché à la piété inquiète des prêtres japonais un commentaire très intéressant, contribution capitale à l'histoire de la liturgie bouddhique. Il n'entre pas dans notre pensée d'en esquisser la description : M. de Milloué la fournit en termes excellents ; et d'ailleurs, trop évidemment, l'heure n'est pas venue

où l'on pourra, sans excessive témérité, le comprendre dans toutes ses parties et l'expliquer.

Signalons seulement quelques rapprochements, évidents ou vraisemblables, entre cette liturgie japonaise et les données indiennes, ... et qu'on nous permette aussi quelques critiques (1).

p. IV, l. 5. « .... l'on n'a que des données fort incomplètes sur les sūtras tantriques, très rares dans nos bibliothèques, dont il n'a été traduit que quelques fragments ». Les tantras abondent dans nos bibliothèques, notamment dans celle de Paris ; les grands recueils tibétains en sont pleins.

p. VI, l. 4. On peut suggérer l'expression *krama* comme à peu près équivalente à « Dô » = « étage, classe, degré, chemin, rite » = chinois Tao (2). Le mot rite, — et c'est bien de rites qu'il s'agit ici, — est mieux traduit par *kriyā* ou par *vidhi* ; mais chacun des Dôs comporte plusieurs vidhis.

p. IX, l. 3. « .... contrairement à ce qui se passe dans les rites du *kālacakra* népalais et tibétain et dans ceux du tântrisme brâhmanique qui visent principalement à l'obtention d'avantages matériels et personnels, la magie du tântrisme japonais est d'une

(1) Le document original comprend 5 volumes ; les 4 premiers traitent in extenso de chacun des 4 rites ; le dernier est une sorte de table des matières : il est reproduit dans le présent livre. — L'éditeur ne nous dit pas si le commentaire fourni par M. Horiou Toki s'appuie sur les explications des 4 premiers volumes. On peut le supposer. — Mais pourquoi négliger les fragments exégétiques qui précèdent dans notre texte chacun des quatre Dôs ?

Dans le corps de l'ouvrage le nom chinois de la mudrā est reproduit d'après la photographie : d'où des lectures incorrectes dont M. Maurice Courant a rectifié quelques-unes. Un détail curieux : en tête de chacune de ces annotations figure un n° d'ordre ; il y a quatre séries 1 167, 1-136, 1-11, 1-74. L'éditeur a établi une numérotation continue en chiffres arabes : d'où une bizarre contradiction depuis le n° 168. — Le chiffre chinois devait être supprimé puisqu'on ne tenait pas compte de sa valeur ; — les quatre parties, les quatre rites sont indépendants.

Soyons indulgents aux fautes d'impression ; mais vinayāka pour vināyaka (pp. 10 et 222), sabta = çabda ? (70 et 221) sont regrettables ; °vijāya = °vijaya (p. XIV), Māyāyana = Mahāyāna, etc.

(2) Le caractère correspondant se lit dans la reproduction photographique, assez mal formé, à droite de la mudrā dite n° 317.

nature remarquablement pure et élevée dans ses aspirations, marquée au coin de l'altruisme le plus absolu ». Dieu me garde de dire du mal du tantrisme japonais ! — Mais encore faut-il noter 1° que l'altruisme mystique est mental par définition. [M. Waddell fournit un spécimen des « horse-papers » que les Lamas abandonnent à l'ouragan pour venir en aide aux voyageurs : leur hospitalité n'est pas en général très appréciée], 2° que les tantras népalais pensent à la grande affaire qui est la « Buddhification ». Les Tibétains n'ont, je crois, rien inventé dans cet ordre d'idée, ni non plus les Japonais : du moins ça en a bien l'air.

p. XIII, n. 1. La hiérarchie des Dhyānibuddhas et de leurs Bodhisattvas, est une donnée bien connue du Bouddhisme indien ; de même la répartition des points cardinaux entre les Bouddhas.

p. XIV, l. 5... « Il parait probable que ces Bodhisattvas féminins sont en réalité des Apsaras » : ce sont les quatre Bodhisattvas « de joie ou de musique, de guirlandes ou de fleurs, de chant et de danse, chargés de récréer les Bouddhas ». — (Voyez n°s 256 et suiv.) Cp. peut-être les déesses dont parle Waddell, *Lamaïsm*, p. 366 dénommées gītā, puṣpa, etc.

l. 15. Acala peut sans doute être indentifié à Hayagrīva ; mais il ne semble pas que Waddell établisse cette équivalence (*Lamaïsm*, p. 364 ; voyez Grünwedel, *Mythologie* p. 165).

p. XVI, l. 11. Sur le mot samaya, voyez une autre transcription, Eitel, s. voc. ; — le mot signifie bien : école ; saṁvara (cf. « vœu fondamental ») a des emplois très analogues à celui que supposent les expressions « samaya de colère », etc. ; par exemple : çrīcakrasaṁvara (Grünwedel, *Myth.* p. 107, fine).

p. XVIII, l. 15. L'école du Kālacakra n'est qu'une des branches du tantrisme.

page 1. Sur l'école Shin-gon-shû, voyez Fujishima, *Bouddh. japonais*, p. 96 ; sur l'école Ke-gon, *ibid.* p. 59-69 ; sur l'école Ten-dai, p. 69-81.

p. 2. notes 4 et 5. — Les termes « petit véhicule », « grand véhicule » proposés comme traductions des expressions « Kengnió » « Mikió » doivent être compris dans un sens spécial, voyez Fujishima, p. 85 (avec les lectures Ken-kyo, Mitsou-kyo).

p. 3, l. 7 : Mystères du corps de la parole et de la pensée, Fujishima, pp. 96-97 ; Études et Mat. pp. 146 et suiv..

p. 3. l. 18 : « Les actes par lesquels le prêtre devient une incarnation de Bouddha consistent donc à accomplir ces trois mystères : mais nous ne nous occuperons ici que du troisième, celui des Sceaux ». L'expression : « devenir une incarnation de Bouddha », est inexacte ; Fujishima dit très bien (p. 97) : « la nature des mystères des êtres vivants n'est pas originellement différente de celle des mystères de Bouddha ». (Voyez d'ailleurs p. 91 du présent livre).

p. 7. l. 1. Taidzôkaï (plus haut, p. 2. 3 : Taïdzo-kaï) = monde de la forme (?) = garbhadhātu, c'est-à-dire les 5 premiers éléments, terre, eau, feu, air, éther, cf. Fujishima p. 94.

La trad. Kongokaï = Monde de la loi, est à écarter : car kongo = vajra et non pas = dharma. — Le vajradhātu est le sixième élément, connaissance, sagesse (Fujishima 94, 98) = prajñā. Mais il ne faut pas oublier que le vajradhātu = le garbhadhâtu : la connaissance se divise en cinq sciences auxquelles correspondent les cinq éléments (Fujishima, p. 95).

Le Dharmadhātu est autre chose en apparence (cf. Fujishima p. 96) : à savoir la triple équivalence du corps, de la voix et de la pensée : mais cet aspect des choses est provisoire comme les deux autres, la vérité étant dans la synthèse.

N° 5. Cp. *Pañcakrama*, I. 10 : anena krodharūpeṇa ākṛṣyaivaṁ vināyakān/kīlayed vidhivat sarvān.....

N° 8. Le Fo-kiao-tse-tien (cité par Chavannes, *La première inscription chinoise de Bodh-Gayā*, p. 10) donne une explication très satisfaisante des termes *tch'an hoei* : « Le mot sanscrit est tch'an-mo (kṣamā) ; cela signifie : se repentir de ses fautes. Le sanscrit et le chinois sont mis en œuvre simultanément, et c'est pourquoi l'on dit *tch'an hoei* »

N° 9. Voyez Eitel, s. voc. trividhadvāra. — M. Chavannes me fait part de la référence : trad. d'I-tsing, p. 171, n. 2.

N°s 22-30. Ces neuf mudrās accompagnent et rendent féconds une série d'actes pieux qui nous sont familiers : les actes qui ouvrent la carrière du Bodhisattva et que le fidèle doit répéter tous les jours. On peut traduire, sans trop se hasarder : vandanā (22), pāpadeçanā (23), çaraṇagamana (24), ātmabhāvaniryātanā (25), bodhicittotpāda (26), anumodanā (27), yācanā, adhyeṣaṇā (28, 29),

pariṇāmanā (30). Les termes chinois sont pour les n°s 27, 28 et 30 identiques à ceux qu'a expliqués M. Chavannes, respectivement n°s 3, 2 et 4 de l'article sur la première Inscription de Bodh-Gayā. L'équivalence sanscrite résulte dans certains cas non seulement du commentaire mais encore du sens immédiat des mots : soei-hi = anu-modanā.

Notons d'après une communication que veut bien me faire M. Ch. qu'au n° 24, le mot *koei* est le terme qu'on emploie dans la formule des trois refuges ; pour le mot *yi*, voyez trad. d'I-tsing p. 164, n. 5 ; pour l'ensemble de l'expression, Eitel, s. voc. triçaraṇa. — Ad n° 26, nous avons bodhihṛdaya. — L'équivalent sanscrit de *Yang-pien* (procédé) est *upāya*, du moins dans l'expression upāyakauçalya (Açvaghoṣa, Teitaro Suzuki, p. 152).

N° 42. La traduction *cakra* est justifiée par l'expression kāyacakra (*Pañcakrama*, I, 37), mais nous avons kāyamaṇḍala, I, 69. Voyez ibid. (I, 19-22) les maṇḍalas des cinq éléments (voir infra, note ad 51) ; ceux-ci correspondent aux skandhas, aux indriyas et aux jñānas (I, 39-42 ; Fujishima 95 ; *Nāmasaṁgīti*). Voyez le skandhanyāsa I. 55 et suiv. : rūpa (terre) : mūrdhani ; saṁjñā (feu) : mukhe ; vedanā (eau) : nābhau ; saṁskārāḥ (vent) : pādadvaye ; vijñāna (prabhāsvara = espace) : hṛdaye. La concordance est loin d'être parfaite.

N° 48. « Il a procédé en détail à la purification de cinq parties déterminées de son corps ; il lui reste encore à faire la même opération pour douze autres parties. » Cela n'est pas exact : les mudrās 43-47 purifient les éléments qui constituent le corps et non des parties déterminées : le nombril, la poitrine etc., points d'application des mudrās 43-47 sont repris dans l'énumération 48.

N° 49. Faut-il entendre le bīja : A, symbole du vide (*Pañcakrama*, II, 42, *Lalitavistara* 145. 6 ; *Et. et Matériaux*, 90, n. 3 *Nāmasaṁgīti*, Vajradhātumahāmaṇḍala, stance 1) ? — Quant aux cinq rayons, qui constituent un arc en ciel (çakracāpavat) et correspondent aux cinq Bouddhas, nous les connaissons : voir not. *Pañcakr*. II, 16, V, 32.

N°s 54-59. C'est bien, et dans l'ordre, l'énumération des maṇḍalas du *Pañcakr*. I, 19-22

N° 60 Cp. *Pañcakr*. I, 72 et suiv. (il faut lire : tanmadhye'dhi-

patiṁ cinted ātmānam ca puraḥsthitam/dvātriṁcallakṣaṇadharaṁ vyañjanāçītibhūṣitam.

N° 64. Cf. *Pañcakr.* I, 223 : kaṇṭhe çaṅkhaṁ vicintya....

N° 65. Cf. *Pañcakr.* ibid. : padmam aṣṭadalaṁ cinted..

N° 71. Charité de la destruction de la peur = abhayadāna. La référence au *Lotus*, p. 402, est hors de place.

N° 75. Cf *Pañcakr.* I 84-89 : vinyasya hṛdaye mantrī çaçibimbaṁ samujjvalam/.... huṁkāraṁ pañcaraçmikam. — Sin = citta mais cf. n° 86.

N° 88. Nous avons Samantabhadra ; quant à *jou-yi-tchou*, c'est peut-être simplement maṇi ; voyez Eitel, sub. voc. — (communiqué par M. Chavannes).

N° 96, 241. Tao-tchhang = Bodhimaṇḍa (Chavannes).

N° 105 (cf. n° 36, 51, p. 137 *in fine*), note : « *Ra*, mot sanscrit, qui signifie « chaleur, combustion », ce qui explique comment le bouddhisme mystique a pu le prendre pour équivalent et symbole d'Agni ou du feu ».

Si *ra* existe dans la langue, ce qui est au moins douteux, il a été un bīja avant d'être un mot. Voyez *Rāmatāpanīya Up.* Weber, pp. 290, 293, 318 : ra = vahni, agni, krodhinī, jyotis, tejas, anala. *Pañcarātra* 2, 5, 47 = vahni ; raṁ = tejas ; étym. de Randalā (Cat. Aufrecht). Aux autres « consonnes liquides » correspondent les autres éléments : y = vāyu, l = bhū, v = ambhas. Voyez aussi les spéculations sur le rakāra dans les sources étudiées par Aufrecht. — Que le Bouddhisme tantrique a adopté ces bījas, la chose est prouvée par les lexiques cités dans *P. Wort.* — Voyez les bījas, yaṁ, yā, ya, yāḥ, raṁ etc., employés dans l'offrande de l'univers (*Et. et Matériaux* pp. 224-225) ; le maṇḍala qui procède de raṁ est triangulaire : il est assez bizarre que nous ayons : lāṁ = bhū, m° = toya, y° = agni, bhāṁ = cala ; peut-être le texte est-il corrompu. Les yoginīs qui correspondent à ces bījas et à ces éléments, peuvent être identifiées aux déesses Pāṇḍarā, Locanā, Māmakī, et Tārā (*Pañcakr.* p. 25, l. 94) = feu, terre, eau et vent.

N° 125. tch'eng = siddha.

N° 159 = utsarjana ?

N° 195. Lisez « vainqueur des trois mondes ».

N° 202, 203. Ta-yu, Ta-lo. Le commentaire porte à faux. L' « a-

vidité » dont il s'agit est l'amour sexuel et tantrique ; le « grand bonheur » ne peut être que le « mahāsukha ». Voyez Couvreur, p. 257 b. — On peut proposer l'équivalent sanscrit : ārāgaṇa, anurāgaṇa. — A ces rites d'amour l'ascète procède « vajrasattvapade sthitaḥ ».

N° 231 cf. *Pañcakr.*, I, Comm. l. 6.

N° 244 cf. ibid. I, 24 : kūṭāgāraṁ caturaçram, caturdvāram.

N° 260 et suiv. Cf. *Bodhicaryāv.* II.

N° 264. Les quatre nourritures, cf. *Dharmasaṁgraha*, § 70.

Page 137, homakarman, *Pañcakr.*, I 225, II 60. — Le Ms. Or. 144 de la collection de M. Bendall : *Homapañjika*, représente une tradition apparentée à celle du Si-do-in-dzou. (Comm. par M. B.)

N° 306. = karmanātha (*Pañcakr.* p. 23, 26). — « karmavajrasamādhisthaḥ ».

Page 147. Sur les trois classes de Bouddha, de Vajra, de Padma, voyez Fujishima, p. 93.

N° 334. çāsanasya cirasthitiḥ.

N° 354. = vajrajāla.

* * *

Dictionnaire thibétain-latin-français, par les Missionnaires catholiques du Tibet. Hong-Kong, Imprimerie de la Société des Missions Étrangères, 1899, pp. XII-1087.

Les défauts, ou pour mieux dire les lacunes de ce Dictionnaire, sont trop visibles : les auteurs en sont à peine responsables, car la littérature tibétaine, si riche en œuvres d'un capital intérêt, nous demeure à peu près inconnue. Les travaux de Foucaux n'ont eu aucune influence sur le développement de la lexicographie : n'est-il pas manifeste que le seul texte du Lalitavistara pourrait nous munir d'un vocabulaire tibétain-sanscrit presque complet ? De même sont restées stériles les autres traductions. Les missionnaires du Tibet, et leurs collègues MM. Desgodins et Giraudeau qui ont coordonné les données accumulées par un long labeur anonyme, se sont placés à un point de vue pratique : les écritures bouddhiques les préoccupent moins que le tibétain usuel et vraiment vivant de la langue parlée et de la littérature profane. Ils n'en ont pas moins

tenu à honneur, non seulement de reprendre les résultats classés par leurs devanciers, mais encore de dépouiller plusieurs lexiques inutilisés jusqu'ici. La contribution qu'ils apportent à notre connaissance du panthéon bouddhique n'est pas négligeable ; plus important le travail qu'ils ont accompli pour le Folk-lore.

« Nous ne savons pas le sanscrit ; nous l'avouons humblement ». Le plus modeste « sanscritiste » aurait été un collaborateur précieux. Prouvons par quelques exemples la nécessité de la connaissance du sanscrit. Nous lisons s. voc. *skye-mched* : « animus et 5 sensus (??). Sed sic describuntur a Lex. 1° nam-[m]kha-mtha-yas... caeli, aeris immensitas, 2° ... entium immensitas, 3° ... vacui universalis immensitas, 4° hdus-çes-med-sre-gzugs-skye-mched : materiale chié-kié, i. e. chaos. — Mu-bži : isti sunt 4 fines (c.-à-d. probablement : tels sont les 4 objets sur lesquels s'exercent l'âme et les cinq sens ». — Posons l'équivalence *skye-mched* = *āyatana*, et tout devient clair. La définition : « animus et 5 sensus » est excellente : çakṣuḥ-çrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-mana-āyatanāni (*Dharma-S.* XXIV) ; et l'énumération des quatre āyatanas est non moins classique : soit avec quelques variantes les āyatanas dont parle Wassilief, *Bouddh.* p. 240. Wassilief fournit un moyen de contrôle : le n° 2 est certainement incorrect ; il faut lire rnam-[çes] mtha-yas, ce qui donne : vijñānānantyāyatanam (āyatana des gränzenlosen Wissens) ; le n° 4 paraît compromis sans espoir, mais les premiers mots nous donnent saṁjñā (hdu-çes) et la négation med (keine Vorstellung) nous fait retrouver le « nevasaññānāsaññāyatanam » dont parle Childers p. 265, en nous renvoyant au mot « arūpabrahmaloko » où nos quatre āyatanas sont énumérés dans l'ordre.

Nous lisons, p. 1014ª *in fine* cet épithète de Bouddha : « pha-rol-phyin bcu hchañ-ba » avec la traduction : « 10 alterius vitae aditus tenens, i. e. decies incarnatus et liberatus ». Le chiffre 10 mettra immédiatement l'indianiste sur la voie de la solution ; et s'il a sous la main le dict. de Schmidt, il trouvera l'équivalence : pha-rol-tu-phyin = pāramita (sic). — De même les autres épithètes ; « qui fuit victor » = bhagavat ; rañ-sañs-rgyas-pa signifie, non pas « Per se Buddha, Bouddha par soi, par nature », mais bien « Pratyekabuddha ».

Sur la foi de Schlagintweit, les douze nidānas (p. 420) : « les douze preuves du système appelé petit véhicule » ; « Phyags-pa-thog-med = fundamentum systematis rnam-hbyor spyod-pa circa 150 post X^{m}, principe d'un système philosophique » Lisez : « hphags-pa thogs-med » et rnal-hbyor spyod-pa : Il s'agit d'Asaṅga et des Yogācāras. La date est fantaisiste.

Ces observations faites par acquit de conscience, (elles se ramènent toutes à ce principe que les termes techniques du bouddhisme tibétain sont inintelligibles sans le secours du sanscrit, et aboutissent à cette conclusion que le lexique de Schmidt est à certains égards supérieur à celui de Jäschke), il nous reste, tâche beaucoup plus agréable, à faire l'éloge du nouveau dictionnaire. Le lexique est largement enrichi ; les mots sont traduits avec précision ; les formes grammaticales sont clairement ordonnées, et pour ce qui regarde le Bouddhisme, l'analyse des composés est poussée si loin par le seul secours du tibétain que l'indianiste pourra aisément ou corriger ou compléter la traduction. Prenez par exemple l'admirable étude sur les prépositions sanscrites qui constitue le VIIme Appendice à la Grammaire de Foucaux (1858 ; bien supérieure à celle de Jäschke 1865-1883) ; et faites la contre épreuve au moyen du présent dictionnaire : vous serez surpris de voir combien le déchet est mince. Les mots, qui apparaissent comme figés dans leur adaptation étroite au but poursuivi par les traducteurs bouddhistes, reprennent dans ce Dictionnaire une existence propre ; et c'est de la plus haute importance.

Le présent livre n'est pas, au point de vue des orientalistes, le lexique définitif ; mais je ne doute pas qu'il soit, à meilleur titre que ses devanciers, désigné pour servir de base au travail qui s'impose désormais : le dépouillement des glossaires bilingues, la lecture de quelques textes tibétains à la lumière des originaux sanscrits et chinois ; — de telle sorte qu'on puisse arriver dans quelque cinquante ans à la constitution d'un thesaurus sanscrit-tibétain-chinois, qui permette enfin la lecture féconde et rapide du Tripiṭaka du Nord. Le dictionnaire des Missionnaires catholiques du Tibet ne sera, je crois, ni corrigé, ni refait avant que cette tâche soit achevée ou sérieusement amorcée.

* * *

Der Frühlingsmythus der Kesarsage, Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibet's, par H. Franke, Missionnaire de la « Brüdergemeinde » à Khalatse (Ladak), Mémoires de la Société Finno-ougrienne, XV, Helsingsfors, 1900. — vi, 2, 34, 31.

Ce volume comprend le texte et la traduction d'une légende recueillie par l'auteur d'après une double tradition orale dans cette partie du Tibet qui jouit de la paix britannique. Cette légende est une des nombreuses histoires que le peuple raconte sur Késar, dans lequel l'auteur reconnait avec ses sources anonymes une personnification du printemps. Késar est encore bien d'autres choses. Les éléments du récit sont surtout mythologiques : il fournit matière à de nombreuses et curieuses remarques sur le monde des dieux, le monde des eaux et le monde terrestre.

Rien de bouddhique assurément dans la trame du récit, rien même qui paraisse hindou ; encore que des affirmations de ce genre soient dangereuses. L'hostilité au bouddhisme est manifeste : Quand le Dieu va s'incarner, (ou plutôt prendre la forme humaine, car ces dieux boivent du thé et de la bière), son père lui recommande d'acquérir un cheval prompt à la fuite, une flèche qui revienne à l'arc, et un couteau contre les méchants et contre Bouddha. [D'autres passages relevés par M. F., p. 30, sont démonstratifs] — Ces instruments de prix, le Dieu en fait l'acquisition sans peine : il se laisse manger par un ogre et obtient aisément, hôte incommode dans l'estomac de « Za » (mangeur), tout ce qu'il lui faut : pour sa peine, il donne à l'ogre la lune et le soleil comme nourriture pendant un an. — Il serait long de raconter ses aventures jusqu'à l'époque de son mariage qui clôt le récit. Sa fiancée se nomme « hbru-gu-ma » ce qui veut dire « la petite semence ». Plusieurs fois l'amant se dérobe : ainsi fait le printemps tibétain, comme le remarque M. Franke.

Plusieurs noms sont d'aspect bouddhique : non seulement Cho-rol (chos sgrol ?) qui fait penser au Dharma et à Tārā, mais aussi Dongrub, le dieu incarné en Késar, qui rappelle siddhārtha (Grub-don) ; mais ce sont là de très légères indications ; tandis que les éléments non-bouddhiques ou prébouddhiques dominent et le récit

et les épisodes. — La rédaction actuelle cache, la chose est certaine, un folk-lore très archaïque, une religion naturaliste et primitive. L'influence exercée par ce milieu sur le Bouddisme local peut être affirmée *a priori* : il y aurait d'ailleurs mauvaise grâce à contester à M. F., sinon l'absolue sécurité de ses observations sur ce point, du moins leur singulière utilité.

Le texte (pp. 1-22) constitue un des rares spécimens que nous possédions du dialecte du Ladak. On sait que les renseignements fournis par Jäschke ont été, en ce qui concerne cette langue, complétés par M. Franke lui même dans sa *Ladakhi-Grammar*.

Suivent un index des noms propres (pp. 23-28) et un répertoire des mots et des formes rares (pp. 29-34). A propos du mot *gliṅ*, l'auteur remarque « Signifie dans la langue contemporaine *continent*. Ce sens a dû se développer peu à peu... ; doit être traduit dans la légende de Késar par terre ». — La signification *continent* dérive manifestement de l'identification bien connue avec *dvīpa*. Les expressions gliṅ-yul-la, lha-yul-nas, sont une preuve de l'influence indienne ; on les dirait traduites : pṛthivīviṣaye, devaviṣayāt. — Remarquons l'explication du terme *rgyal-lham* = roi des dieux ; M. F. veut que ce mot n'apparaisse régulièrement que dans un complexe où il est suivi de *Ke-sar* = roi des dieux *ou* Késar ; la syntaxe, en tout cas, est indépendante de la règle classique.

La traduction (pp. 1-18) serait plus intelligible si le texte allemand (il a été imprimé à Darjeeling !) était plus correct.

Suivent des extraits complémentaires, empruntés à d'autres sources orales et une série d'études (pp. 21-31) sur la Mythologie : le mythe du printemps, le mythe de l'automne, les périodes du monde, le schamanisme, la renaissance (transmigration), les rapports avec le folk-lore indo-européen, l'origine pré-bouddhique de la légende. — Nous en avons dit plus haut l'intérêt. — Je note p. 27 une référence à Nala et Damayantī : je ne demande pas mieux que de reconnaitre en eux le printemps et la terre.

L. V. P.

LES MYSTÈRES

DES

LETTRES GRECQUES

d'après un manuscrit copte-arabe

DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE D'OXFORD.

(*Fin.*)

(-ⲟ̅ⲑ̅-) ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲧⲟⲙⲟⲥ·

ⲟⲩⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉⲩϭⲓⲛϣⲁϫⲉ· ⲡⲓϩⲱⲃ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲧⲟⲩⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲙⲟϥ·

QUATRIÈME PARTIE.

On démontre que non seulement le mystère du Christ est figuré par la forme de ces lettres de l'alphabet, mais que la même chose est proclamée par le nom dont on les appelle.

ⲟⲩⲛⲟⲙⲟⲥ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲙⲛ ⲟⲩⲇⲁⲍⲓⲥ [a] ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲁϥ (*sic*) ⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲛ ⲛⲣⲉϥϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ· ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲓⲕⲱⲛ ⲛⲓⲙ· ⲙⲛ ⲥⲧⲩⲗⲏ ⲛⲓⲙ· ⲏ ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟ̀ ⲛϩⲩⲥⲟⲛ ⲉⲛⲓⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲱⲧ· ⲉⲓⲧⲉ ⲟⲩⲣⲣⲟ· ⲉⲓⲧⲉ ⲟⲩⲁⲣⲭⲉⲓⲉⲣⲉⲩⲥ (*sic*) ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲟⲗⲓⲥ· ⲉⲓⲧⲉ ⲍⲱⲟⲛ ϩⲛⲛⲍⲱⲟⲛ· ⲉⲓⲧⲉ ⲧⲡⲉ· ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲕⲁϩ· ⲉⲓⲧⲉ ⲕⲉ ϩⲱⲃ̂ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙⲡⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡⲉⲥⲣⲁⲛ ⲙⲛ ⲧⲉⲥⲙⲟⲣⲫⲏ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉ ⲟⲩⲱⲛϩⲥ ⲉⲃ̂ⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ·

ϣϣⲉ ⲛⲁⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛⲧⲉⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃ̂ⲏⲧⲁ ⲛⲧⲉⲛⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲕⲉⲣⲁⲛ ⲉⲩⲟ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲛⲉϩⲃ̂ⲏⲩⲉ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓⲛⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲃ̂ⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ

(a) *Sic*, pour τάξις.

C'est une loi et une règle bonne, établie pour tout dessinateur ou tout peintre d'histoire (1), qu'il s'agisse d'une image, d'une statue, d'une représentation figurative quelconque, soit d'un roi, soit d'un grand prêtre, soit d'une ville, soit d'un être vivant d'entre les vivants, soit du ciel, soit de la terre, soit de tout autre objet, de faire figurer sur ce dessin et de tracer à la fois l'image et le nom qui désigne clairement l'objet représenté (2).

Il nous faut également proposer les images et les formes des lettres de l'alphabet en même temps que leurs noms, images (3) et types et figures des œuvres de la création pro-

(1) Litt. « la *nature* des dessinateurs et figurateurs des histoires. »

(2) Passage très embrouillé à raison de l'abus du pléonasme et du synonyme. Litt. « qu'ils représentent sur lui et qu'ils placent sur ce tracé et qu'ils imitent, dans le type, l'image et son nom et sa forme afin qu'elle apparaisse clairement ».

(3) Grammaticalement cette locution **ⲉⲩⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ** peut se rapporter soit aux noms des lettres, soit aux noms et aux caractères à la fois. L'auteur vise ici spécialement la confirmation de sa théorie par l'expli-

τεξαημερας (-π-) [a]· αυω εϥηϩητου ον εϥωϣ εβολ ϩν ουсμη εсϫοсε νϭι πμυсτηριον μπνουτε πλογος νταϥϫισαρξ ετβε πενουϫαι· πενο̅с̅ ι̅с̅ πεχ̅с̅·

αυω αλφα μεν πετὸ ντυπος μπεπνα μπνουτε παι ετνα ετνηυ ϩιϫν μμοου· εϣϣε τρευϯραν εροϥ ϫε сωκ· ευμουτε πεπ̅ν̅α̅ ντειϩε ϩν τασπε ννсυρος· η ντοϥ εϫος εροϥ ϫε μαει· τειϩε γαρ ον ευμουτε επμοου μμος·

παλιν ον δε ον ευμουτε πβ̇ητα· παι ετζωκραφει ναν ϩμ πεϥτυπος ννουν μν πκακε· εϣϣε ετρενϯραν εροϥ ϫε θαμ (-π̅α̅-) [b] ντειϩε γαρ πετουμουτε πκαϩ ϩν τασπε ετμμαυ·

(a) En tête de la page (v) π̅ ι̅ε̅ χ̅ε̅ ζ̅
80 Jésus Christ 7

(b) En tête de la page (r) : θ̅ υ̅ε̅ θ̅ε̅ π̅α̅
8 fils de Dieu 81.

---

duites par Dieu dans l'*hexaémeron*. Et, de nouveau, on y proclame hautement le mystère de Dieu le Verbe qui s'est incarné pour notre salut, N. S. Jésus-Christ.

L'*alpha*, figure de l'esprit de Dieu qui allait et venait au dessus de l'eau (1), ils devaient l'appeler *sôk*, nom qui désigne l'esprit dans la langue des Syriens ; ou bien *mai*, car c'est ainsi qu'ils appellent l'eau.

De même, ils appellent *bêta* cette lettre qui donne le type de l'abime et des ténèbres ; il nous faut l'appeler *tham*, car c'est le nom de la terre, dans cette langue.

cation des noms. Il va reprendre sa thèse bien connue sur l'ignorance des Grecs et croit en trouver une nouvelle preuve dans les noms qu'ils ont donnés aux lettres.

(1) Voir plus haut. — L'auteur s'écarte, dans toute cette partie, du but de son traité, qui est de nous expliquer le mystère des lettres *grecques*. Dans la suite, il essaiera de montrer que les noms actuels des premières lettres de l'alphabet sémitique, tels qu'ils existent de fait, ne laissent pas que de renfermer quelque mystère élevé.

ⲡⲅⲁⲙⲙⲁ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲉⲧⲉⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲁϣⲉ ϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ϣϣⲉ ⲟⲛ ⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲁⲣⲥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ· ⲛⲟⲉ ⲟⲛ ⲛⲇⲉⲗⲇⲁ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲡⲉ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲛⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ· ϣϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲟⲛ ⲉϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲥⲁⲙⲁ· ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲡⲉ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲛ ϯⲁⲥⲡⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉⲛⲥⲩⲣⲟⲥ· ⲉⲓ ⲟⲛ ⲡⲉⲧⲉⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲉϣϣⲉ ⲡⲉ ⲉϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲱⲣ· ⲧⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ* ϩⲛ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲉⲛⲥⲩⲣⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲛⲉⲛϫⲱ ⲛⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛϣⲁϫⲉ· ϭⲱϣⲧ ϩⲛ ⲟⲩϯϩⲧⲏϥ ⲱ ⲡⲙⲁⲓⲥⲁϩⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲛⲁϭⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲛⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲓⲉ ⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡϩⲱⲃ ⲉⲧⲉ ϥⲟ̇ ⲛⲁϥ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ· ⲟⲩⲧⲉ ⲍⲏⲧⲁ[a] ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ϫⲉ ⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϩⲛ ⲧⲉⲓⲁⲥⲡⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ· ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲛ ϩⲩⲧⲁ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲓ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲥⲛⲁⲩ· ⲙⲛ ⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ ϩⲛ ⲧⲉⲓⲁⲥⲡⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ· ⲛⲧⲉⲓϩⲉ

(a) Les lettres ⲍ, ⲏ, ⲑ et ⲓ sont inscrites en marge.

Le *gamma*, également, qui signifie la terre surgissant des eaux, il fallait l'appeler *ares* du nom de la terre. De même, le *delta* qui est la figure du ciel des cieux et de la terre invisible, il lui faut donner le nom de *sama* ; car c'est ainsi qu'on désigne le ciel dans cette langue propre aux Syriens. *Ei* qui est figuratif de la lumière, il fallait l'appeler *or* ; c'est le nom qu'on donne à la lumière dans la langue des Syriens.

Et pour que nous ne devions pas allonger le discours, considère attentivement, ô toi, l'amateur d'écriture, et tu ne trouveras pas une seule lettre de l'alphabet répondant (par son nom) à la chose dont elle est l'image : le *zêta*, qui est l'image du firmament, ils (les Grecs) ne l'appellent pas *stéréôma*, dans cette langue ; le *hêta*, qui nous figure les deux eaux, ne porte pas le nom des eaux dans

ⲟⲛ ⲑⲏⲧⲁ ⲙⲛ ⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ ⲫⲓⲟⲙ ⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲱⲕⲓⲁⲛⲟⲥ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲓⲱⲧⲁ ⲟⲛ ⲙⲉⲛ ⲣⲁⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲃⲟⲧⲁⲛⲏ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲁⲝ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲉϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲙⲛⲧⲁⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲡϩⲱⲃ ⲉⲧⲟⲩϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ·

ⲁⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲛⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲙⲉ· ϩⲟⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲥⲉⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲩ (*sic*) ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲛⲉⲛⲝⲱⲛⲧ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ· ϩⲛ ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲥⲉⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲁⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

ⲁⲩⲱ ϩⲙ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁϣⲟⲣϣⲣ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲙⲁⲛⲓⲁ ⲛⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲓ (-ⲡⲃ̅-) ϩⲱⲃ ⲉⲃⲟⲗ· ϫⲉ ⲛⲓⲣⲁⲛ ⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲩⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲧⲟⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥ ⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ·

---

cette langue ; de même le *thêta* ne donne pas le nom de la mer ou de l'océan, pas plus que *iôta* ne répond au nom des plantes. En un mot, aucune de ces lettres ne répond (par son nom) à la chose dont elle est l'image.

Quant à nous, nous avons établi en vérité que quelques unes des lettres symbolisent par leur forme les œuvres créées ; d'autres nous annoncent manifestement le mystère de l'économie du Christ.

Par la volonté de Dieu, nous allons démolir la folle science (1) des juifs et des gentils en même temps ; nous allons montrer que les noms de leurs propres lettres symbolisent le mystère du Christ ; de Celui qui a créé l'univers et a manifesté par le caractère de ces lettres la sagesse qu'elles récèlent (2).

(1) Litt. « la folie ».

(2) Litt. « et a symbolisé la sagesse qui est en elles, par les caractères de ces lettres. »

ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ· ⲉⲓϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲛⲙⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲟⲥ (*sic*) ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲉⲧⲉ ⲕⲗⲩⲙⲏⲥ (*sic*) ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ· ⲙⲛ ⲇⲓⲟⲛⲏⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧⲟϣ· ⲙⲛ ⲉⲓⲉⲣⲓⲛⲛⲁⲓⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲗⲟⲩⲅⲧⲟⲛⲟⲩ(*sic*)· ⲙⲛ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ ⲡⲁ ⲧⲕⲩⲡⲣⲟⲥ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ ⲧⲁⲥⲡⲉ * ⲛⲉⲛⲥⲩϩⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁⲕⲣⲓⲃⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲝⲁⲡⲗⲟⲛ ⲙⲛ ϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲛⲁⲕⲩⲗⲁⲥ (*sic*)· ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲁⲭⲟⲥ (*sic*)· ⲙⲛ ⲑⲉⲟⲇⲟⲧⲓⲁⲛⲟⲥ (*sic*) ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩϣⲉⲛϩⲓⲥⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲱϣ ϩⲛ ⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲉⲣⲡⲉⲕⲉⲡⲱⲛⲟⲩ ⲛⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲙⲛⲧⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ [a]· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲁⲩϭⲉⲛⲧⲟⲩ ⲉⲩϩⲉⲣⲙⲉⲛⲉⲩⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲙⲡⲓϫⲟⲩⲧⲉⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ (-ⲡ̄ⲥ̄-) ⲙⲡⲕⲁⲛⲟⲛ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲡⲁⲓ ⲛϣⲁⲛϭⲱϣⲧ ⲉⲣⲟϥ

(a) ⲧⲙⲛⲧⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ forme dérivée du grec ἰωνίς ; voir plus loin p. ϥ̄ⲁ̄ ** ⲛⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲟⲉⲗⲗⲁⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ ⲇⲉ. Cf. Jo. XIX, 20 (Edition Wilkins). ⲙⲙⲉⲧϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ· ⲙⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲉⲟⲥ· ⲙⲙⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ.

Ecoutez les docteurs de la terre entière, je veux dire les mystagogues de l'Eglise sainte : le bienheureux Clément ; Denys dont grande est la sagesse ; Irénée l'évêque de Lyon ; Epiphane de Chypre, connaissant en perfection la langue des hébreux et la langue des syriens et en outre ce qu'on appelle les hexaples, et les versions d'Aquila et de Symmachus et de Théodotion, ces hommes qui se sont beaucoup appliqués à la lecture des lettres (1) juives pour les traduire dans la langue des grecs, c'est-à-dire en langue ionique. Tous s'accordent pour interpréter de cette manière les 22 lettres de l'alphabet, suivant l'ordre symbolique (2) que nous allons décrire. En l'examinant, nous

(1) Litt. : « des paroles ».
(2) Litt. « la figure de la règle ».

ⲧⲉⲛⲛⲁϭⲓⲛⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲛⲧⲉ ⲡ[ⲉ]ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟϥ ϫⲉ· ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ· ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲱ·

ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲛⲉⲛⲣⲁⲛ ⲛⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲛⲧⲉ ⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ·

ⲁⲗⲉϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛϯⲙⲁϯ ⲙⲛ ⲧⲥⲛⲧⲉ·
ⲃⲉⲑ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲏⲓ·
ⲅⲁⲙⲉⲗ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉϥⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ·
ⲇⲁⲗⲉⲑ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ·
ⲉⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲉⲛϩⲏⲧⲥ (*sic*)·
ⲟⲩⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ·
ⲍⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲱⲛϩ·
ⲏⲑ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉϥⲱⲛϩ·
ⲧⲏⲑ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ·
ⲓⲱⲇ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲏⲟⲉ ⲟⲛ ⲓ̈ⲁⲱ̇·
ⲕⲁⲫ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ (*sic*) ⲡⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ·
ⲗⲁⲙⲉⲑ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ·

---

retrouverons avec évidence le mystère caché du Christ qui a dit : Je suis l'*alpha*, je suis l'*oméga*.

Voici l'interprétation des noms de l'alphabet des hébreux (1).

Aleph signifie la convenance (2) et le fondement ; *beth*, la maison ; *gamel*, rempli de choses élevées ; *daleth*, l'existence de la création ; *ei*, celui qui est en elle (3) ; *waw*, le signe ; *zai*, la vie ; *êth*, vivant ; *têth*, le bien ; *iod*, le seigneur ou Jéhova (4) ; *kaph*, l'ecclésiaste ; *lameth*,

(1) Cette interprétation ne peut se justifier que pour un certain nombre de lettres.

(2) ϯⲙⲁϯ convenance, accord, peut être pour signifier la cohésion des parties.

(3) ⲛϩⲏⲧⲥ fém. ; grammaticalement le mot devrait se rapporter à ϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ existence.

(4) Copte ; ⲓⲁⲱ̇. Jahvé ; arabe : *iod*, c'est le seigneur du tout.

ⲙⲓⲙ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ·
ⲛⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ·
ⲥⲏⲙⲭ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲛ ⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ·
(-ⲡⲁ-) ⲉⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲃⲁⲗ ⲙⲛ ⲧⲙⲟⲩⲙⲉ·
ⲫⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲣⲟ ⲫⲩⲥⲟⲩⲛ [a] ⲙⲡϣⲁϫⲉ·
ⲥⲁⲇⲇⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲙⲛⲧⲙⲉ ⲙⲛ ⲡⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ·
ⲕⲱⲫ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲱϩⲉⲙ ⲉⲧⲧⲁϫⲣⲏⲩ·
ⲣⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲣⲭⲏ·
ⲥⲉⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧϭⲓⲛⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ·
ⲑⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲟⲩⲛ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ·

ⲧⲉⲓ ϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲉⲟⲥⲟⲫⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟ ⲛϣⲫⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧ * ϩⲉⲛ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ (*sic*) ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ· ⲙⲉⲛ ⲛⲟⲩⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ· ϣⲱⲡⲉ ⲛⲣⲉϥϣⲉⲛϩⲓⲥⲉ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲉⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ

(a) ⲫⲩⲥⲟⲩⲛ pour ⲛϩⲟⲩⲕⲱⲛ.

---

l'immortel ; *mim*, sur lui et par lui ; *noun*, l'éternel ; *sêmech*, la force et le secours ; *en*, l'œil et la source ; *phé*, la bouche, l'image de la parole ; *sadda*, la vérité et la sainteté ; *koph*, la vocation assurée (1) ; *ris*, la tête et le commencement ; *sen*, l'obéissance aux commandements ; *thau*, l'achèvement ou la consommation.

En effet, cette divine (2) et merveilleuse interprétation de l'énoncé des noms de chacune des lettres de l'alphabeth, — que les maîtres (3) anciens des hébreux, et aussi nos maîtres à nous chrétiens, se sont évertués à nos proposer clairement, selon les figures (4) que nous en avons

(1) Peut être par allusion à II Petr. I, 10.
(2) Litt. « de la sagesse divine ».
(3) Nous traduisons d'après l'arabe. Le copte donne ⲛⲉⲥϩⲁⲓ, les lettres (?).
(4) Litt. « la figure ».

ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲛⲟⲩⲁ ⲛⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛϣⲁⲛϩⲟⲧⲡⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲟⲙⲟⲑⲓⲙⲁⲧⲟⲛ [a] ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲯⲁⲗⲙⲟⲥ· ⲟⲡⲱⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲛⲉⲓⲙⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲛ ⲛ̀ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡϣⲓⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲡϣⲁ(-ⲡ̄ⲉ̄-)ⲙⲙⲟϥ·

ⲥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲧϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲉⲧϩⲛ ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ· ⲉⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲡⲉ· ⲙⲛ ⲃⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲙⲛ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ ⲛϯⲙⲁϯ ⲙⲛ ⲧⲥⲛⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲏⲓ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ϥⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ

(a) Pour ὁμοθυμαδόν.

---

tracées et expliquées l'une après l'autre, — (cette interprétation est telle que) si nous les rapprochons (ces lettres et leurs dénominations) les unes des autres, comme dans un rythme (1), alors manifestement nous connaissons (2) le mystère du mystère étonnant qu'elles renferment relativement au Christ, et les Juifs seront couverts de l'opprobre qu'ils méritent.

Voici ce que nous dit l'interprétation, pour les quatre premières lettres, *alpha*, *betha*, *gamma*, *delta* ; elle dit : « la cohésion et le fondement » — « la maison » — « rempli de choses élevées » ; ce par quoi il (3) entend :

(1) Litt. « si nous les adaptons les unes aux autres ensemble à la manière d'un chant ».

Cet endroit est fort obscus et diffus. Voici, à notre sens, la pensée de l'auteur : le symbolisme des lettres ne se révèle pas seulement dans chacune d'elles prise séparément, mais il apparait également si, tenant compte de la signification des noms, on les distribue en groupes, comme dans les compositions rythmées.

(2) Litt. : « afin que manifestement nous connaissons. L'arabe traduit : « alors en verité sera connu ». Tout ce passage parait n'être que la protase de ce qui va suivre : « Voici ce que nous dit de nouveau l'interprétation » etc.

(3) Litt. « ce qui est ce qu'il dit ». L'auteur de cette explication n'est

ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟϥ· ϫⲉ ⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲧⲥⲉⲛⲧⲉ ⲙⲡⲏⲓ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉϥⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉⲥⲙⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ * ⲙⲉⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲙⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲙⲛ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲛⲑⲉⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲟⲩⲁϣ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲓ· ϥϫⲱ ⲧⲁⲭⲏ ⲛⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ϫⲉ ⲡⲱⲛϩ ⲡⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ

---

l'existence, dit-il, du fondement de cette maison ou du monde entier rempli de choses élevées, à savoir les mystères célestes dont est remplie l'existence du monde, et les éléments, et les lettres et les créaturesqui s'y trouvent (1), toutes choses qui sont en elle, c'est-à-dire, dans la création du monde.

Et de nouveau, dans l'énumération successive (2) des éléments de ces lettres, il se présente un signe qu'ils appellent *waw* ; il (3) nous manifeste de quelle nature est ce signe, disant aussitôt ce qui suit : « La vie qui est en lui » — « il est le vivant » — « il est le sei-

pas autrement désigné ici, non plus que dans les passages suivants. Nous croyons qu'il faut sousentendre le mystagogue mentionné précédemment.

(1) Litt. « qui se trouvent en *eux* » ; le pronom peut se rapporter soit aux éléments, soit aux lettres. L'auteur fait probablement allusion aux choses renfermées symboliquement dans les lettres. On constate que la répétition des incidentes rend ce passage à peine intelligible. L'auteur veut prouver par le rapprochement des lettres que leurs dénominations juxtaposées nous annoncent déjà les mystères élevés contenus dans l'œuvre de la création ou « le fondement de la maison remplie de choses élevées. »

(2) Litt. « dans la synthèse et la proposition ».

(3) Voir note (3) p. préc.

ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ (*sic*) ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ ⲡⲉ·

(-ⲡ̄ⲉ̄-) ⲁⲣⲓⲉⲓⲙⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϫⲉ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲓⲥⲉⲙⲓⲟⲛ [a] ⲡⲁⲓ ⲉϥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ϫⲓⲥⲃⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲁⲕⲣⲏⲃⲓⲁ [b] ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩ ⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ· ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲛ ⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲡⲃⲁⲗ ⲉⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲧⲁⲡⲣⲟ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲛⲧⲱϩⲉⲙ ⲉⲧⲧⲁϫⲣⲏⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲣⲉϩ· * ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲟ ⲛϣⲟⲣⲡ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲙⲟⲑⲏⲧⲏⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ·

(a) Pour σημεῖον ; (b) pour ἀκρίβεια.

---

gneur » — « il est l'ecclésiaste » — « il est l'immortel ». (1)

Sache, du reste, que sur ce signe est manifestement basé le symbole du mystère du Christ (2) ; en d'autres termes, apprends et sache bien ceci, au sujet de cette lettre appelée *signe* : « Il est le seigneur et l'éternel » — « la force et le secours » — « l'œil, qui est la lumière » — « la bouche, ce qui veut dire qu'il est le verbe » — « il est la vérité et la sainteté » — « il est la vocation assurée » — « il est la sécurité » — « il est le commencement et le chef » — « il est le premier dans les commandements, c'est-à-dire le législateur » — « il est la consommation. »

(1) D'après l'explication donnée plus haut, le *waw* est le signe par excellence. Les lettres suivantes nous enseignent par leur nom quelle est la nature de ce *signe*, quels sont les attributs du Christ.

(2) Il faut vraisemblablement entendre par là que ce *signe* par excellence résume en quelque sorte *tout* le mystère du Christ, réprésenté par les lettres suivantes dont le sens est : « le Seigneur et l'éternel » etc.

ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲕϫⲱⲙⲙⲟϥ ⲁⲕⲍⲱⲛⲣⲁⲫⲉⲓ (*sic*) ⲁⲩⲱ ⲁⲕϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲛ ⲉⲡⲉⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ϫⲉ ⲉⲩⲟ̇ ⲛⲥⲙⲟⲧ ⲛⲛⲥⲱⲛⲧ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲉⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩϩⲁⲓⲃⲉⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲙⲡⲉⲕⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ (*sic*) ϣⲁ ⲡⲉⲧⲧⲟⲟⲙⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲉⲩⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲛ ⲡⲉⲩⲡⲣⲟⲥⲩⲅⲟⲣⲓⲁ (ⲡ̄ⲍ̄)· ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲕ ⲟⲛ ⲱ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ· ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ⲡⲱⲛϩ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲥⲉⲕⲱ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲛⲉⲧϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ· ⲁϣ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲉⲛ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲏ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲟ̄ⲥ̄ ⲱ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ· ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲁϣ ⲡⲉ ⲡⲁⲫⲑⲁⲣⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲛⲧⲉ ⲧϩⲩⲗⲉⲓ· ⲛⲧⲉⲛϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ

Seigneur, que nous dis-tu en traçant et en nous donnant comme symboles la figure de ces lettres de l'alphabet ? Qu'elles sont l'image des créatures de ce monde, de ces créatures qui seront un jour livrées à la dissolution pour périr et passer comme une ombre.

Mais, non content de nous proposer celles qui par leur forme et leur appellation représentent des choses corporelles, n'est-ce pas aussi toi même que tu nous révéles par elles, — à nous qui sommes entrés dans l'économie (du salut), — « o Seigneur », « l'éternel », « le vivant », « en qui est la vie » ? (1) Quelle est la créature, quel est l'élément, quelle est la chose qui soit « le seigneur », ô Juif ? Quel être matériel, destiné à périr, est « l'incor-

(1) Nous avons traduit un peu librement ce passage, dont voici le sens littéral : « Et comment tu ne nous les proposes pas ainsi jusqu'à ce qui leur convient seulement corporellement dans leur forme et leur appellation ; mais aussi au sujet de toi, de nouveau, o Seigneur, l'éternel, le vivant, en qui est la vie, elles nous sont maintenant proposées, à nous qui sommes entrés dans l'économie du salut ».

ⲡⲱⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ· ⲁϣ ⲟⲛ ⲛⲛⲉⲕⲧⲓⲥⲙⲁ ⲡⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ (*sic*)· * ⲏ ϫⲉ ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ· ⲏ ϫⲉ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ· ⲏ ϫⲉ ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲛ ⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ· ⲁϣ ⲟⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲱ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲧⲙⲛⲧⲙⲉ ⲙⲛ ⲡϩⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲣⲁ ⲉⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲱ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ· ϫⲉ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲕⲟ· ⲏ ⲡⲕⲁϩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁⲡⲁⲣⲁⲅⲉ· ⲏ ⲉⲧⲡⲉ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ· ⲏ ⲛⲃⲟⲧⲁⲛⲏ ⲛⲉ ⲙⲛ ⲛϣⲏⲛ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϣⲟⲟⲩⲉ· ⲏ ϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲱⲛϩ· ⲁⲩⲱ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲁϫⲣⲟ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ· ⲁⲣⲁ ⲉⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲱ ⲡⲧⲁⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲥ· ϫⲉ (ⲡ̅ⲛ̅) ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛ̇ⲍⲟⲫⲩⲣⲟⲛ [a] ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϥⲟⲩⲱⲥϥ· ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ· ⲙⲛ ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲛ ⲡϣⲁ ⲉⲛⲉϩ·

(a) Pour ζοφερός, sombre.

---

ruptible » dont nous puissions dire qu'il est « la vie et l'auteur de la vie » (1) ? Et quelle est, en outre, la créature périssable et vouée à la mort, qu'on puisse appeler « l'ecclésiaste ou l'immortel, ou l'éternel, ou la force et le secours » ? O Juif, quel élément de la création est appelé « la vérité et la sainteté » ? Diras-tu, ô Juif, que c'est l'eau, qui doit périr, ou la terre, qui doit passer, ou le ciel, qui sera livré à la dissolution, ou les plantes et les arbres, qui disparaitront et dessécheront ? En est-il une seule parmi ces choses qui soit « le vivant » et « l'éternel » et « la force et le secours » ? Diras-tu, ô misérable, que par « la vérité » et « la sainteté » et « la force » et « l'éternel », il faut entendre ces sombres ténèbres qui étaient au-dessus de l'abime et que Dieu a dissipées ?

(1) Nouvelle allusion à l'interprétation des noms de l'alphabet.

ⲱ ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲁⲑⲏⲧ ⲉⲧⲟϣ ⲙⲡⲗⲁⲛⲏ· ⲙⲏ ⲁⲣⲁ ⲉⲕⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲟⲛ· ϫⲉ ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲛⲧⲡⲉ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛϭⲱⲃⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉ ϫⲉ ⲛⲁ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ· ϫⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲙⲛ ⲡⲉⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ (*sic*)· ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲉ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ· ⲏ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲱⲛϩ· ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ·

ⲙⲙⲟⲛ ⲙⲡⲉⲥϣⲱⲡⲉ * ⲱ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲥⲉϫⲓ ⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ· ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲥⲉⲧⲟⲟⲙⲉ ⲁⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲣⲥⲁⲣⲝ ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲱⲧⲡ ⲙⲡⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲉⲧⲣⲁⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲉϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ϩⲛ ⲟⲩ ϩⲱⲡ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲉⲥϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ϫⲉ ϩⲁⲡⲥ ⲡⲉ ϩⲛ ⲑⲁⲏ ⲙⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲉϥϩⲱⲧⲡ ⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲉⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲁ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲣϣⲃⲏⲣ ϣⲱⲡⲉ ϩⲱⲱϥ

O qu'elle est grande ta folie et ton aberration ! Diras-tu des astres du ciel, qui tomberont comme des feuilles pour être anéantis, (diras-tu) qu'ils sont « le bien, l'ecclésiaste, le chef de l'univers », ou qu'ils sont « la vie » ou même qu'ils sont « le seigneur » ?

A Dieu ne plaise (1), ô Juif ! rien de semblable n'existe ni dans ces choses, ni dans ce qui leur appartient, ni dans ce qu'elles renferment (2).

Mais c'est Dieu le verbe incarné, qui s'est approprié (3) notre corps composé de quatre éléments ; c'est lui qui a prédit dans un mystère et a proclamé bien haut par les lettres (4) qu'à la fin des temps, il devait prendre notre

(1) Litt. « Que cela ne soit pas ; *absit* ».

(2) Litt. « ainsi ne sont pas ces choses, et elles ne reçoivent rien et ne renferment rien. »

(3) Litt. « adapté » ; allusion à Héb. 5, *corpus autem aptasti mihi*.

(4) **ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ** mot qui désigne à la fois les éléments de la création et les éléments de l'alphabet, comme nous l'avons noté plus haut. Ici l'auteur l'emploie pour désigner les caractères. Dans le passage suivant le sens précis du mot **ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ** est plus difficile à définir.

ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ (ⲡ̄ⲑ̄) ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲁⲏⲣ· ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· ⲙⲛ ⲡⲙⲟⲟⲩ· ⲙⲛ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲏ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϫⲓⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ϩⲓ ⲁⲇⲁⲙ ⲙⲛ ⲁⲛⲱⲭ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲡⲣⲟⲥⲏⲅⲟⲣⲓⲁ ⲉⲧⲡⲣⲉⲡⲓ ⲛⲁϥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲡⲟⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲉϥϣⲉⲣⲡⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲉϥⲛⲁⲣⲥⲁⲣⲝ ϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲛ· ⲁⲛⲟⲛ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲇ̄ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ·

* ϯⲥⲟⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲥⲉⲟ̇ ⲛϣⲡⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲥⲉϩⲟⲥⲉ ⲉⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲟⲗⲕ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛⲛⲉⲧⲉⲛϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ϫⲉ ⲥⲉⲟ ⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲡⲁⲓ· ⲛϭⲓ ⲛⲉⲧⲉ ⲙⲛⲧⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙⲙⲁⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲧⲉⲛ (*sic*) ϩⲛ ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ·

---

corps dans une unité ; celui qui s'est fait ami (*sic*), subsiste lui aussi, à l'instar de ces éléments (*sic*), en quatre éléments, c'est-à-dire l'air, la terre, l'eau et l'âme raisonnable.

Voilà pourquoi, dès le commencement, dès le temps d'Adam et d'Hénoch, celui à qui appartiennent en propre le mystère et les dénominations qui lui conviennent, Dieu le verbe, l'a proposé (le mystère) et les a comptées (les dénominations) dans ces éléments des lettres, nous montrant déjà, lui Dieu le verbe, qu'il allait s'incarner dans les éléments et habiter parmi nous qui sommes de quatre éléments.

Je sais qu'on s'étonne et qu'on se donne beaucoup de peine, et que la doctrine que nous enseignons en vexe (1) un grand nombre et qu'elle est rejetée non seulement par ceux qui n'ont pas de foi, mais aussi par d'autres qui croient.

(1) ⲟⲗⲕ, litt. « contracter, courber ».

ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲓ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉϫⲛ ⲟⲩⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ⲉⲥⲟⲩⲱⲧϥ ⲛϩⲟⲩⲟ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲛⲉⲟⲟⲩ ϩⲙ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁϯⲧⲱϣ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲁϣ ⲧⲉ ϯⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲥⲱⲧⲙ·

ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲡⲁⲓ ⲛϣⲁⲛⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛ (*sic*) ϣⲁⲩⲉⲣϩⲉⲙⲏⲛⲉⲩⲉ (ϥ̄) [a] ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲁⲩⲉⲣⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲓⲛ [b] ⲙⲙⲟⲛ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲧⲁⲩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲥⲉⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲁⲛⲁⲣⲭⲉⲓ ϫⲓⲛⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲡⲁⲓ ϩⲏⲇⲏ ⲁⲛⲧⲁⲩⲟϥ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ·

ϥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲟⲥ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ· ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϫⲉ ⲁⲗⲉϥ· ⲃⲉⲑ· ⲅⲁⲙⲉⲗ· ⲇⲁⲗⲉⲑ· ⲉⲓ· ⲟⲩ (*sic*)· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ

(a) En tête de la page (*r*) ϥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄ ⲑ̄ ;
90 Jésus-Christ 9

(b) A remarquer la forme memphétique ⲉⲣⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲓⲛ et la forme hybride ⲉⲣϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ; dans le reste du traité l'auteur suit généralement les règles du dialecte thébain pour l'emploi des verbes grecs.

Arrivons donc à une démonstration tout à fait décisive (1) et triomphante (2) par ce que nous allons établir. Ecoutez cette démonstration.

Le sixième caractère de l'alphabet, que nous appelons *waw* et qu'on interprète signe, celui dont l'explication mystique nous a été donnée par tout ce que nous avons déjà exposé, on nous oblige à l'expliquer de nouveau clairement, en remontant au commencement de l'alphabet, comme nous l'avons déjà fait brièvement.

En effet, le juif impie proclame bien haut sans le vouloir que (les lettres) *aleph*, *beth*, *gamel*, *daleth*. *ei*, *ou* (*sic*),

(1) Litt. « pénétrante ».

(2) Litt. « une démonstration plein de gloire ». Cette démonstration se ramène à la preuve bien connue, tirée du *waw*.

ⲛⲉ ⲛϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ (*sic*) ϫⲉ ⲧⲉⲛⲧⲉ ⲙⲡⲏⲓ· ⲉϥⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ (-ϥ̅ⲁ̅-)[a] ⲛϭⲓ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲧⲉ ϣⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲩ· ⲛⲑⲉ ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲛⲧⲉ ⲙⲛ ⲧⲉⲛ-ⲧⲏⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲏⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛ-ϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ϫⲓⲛ ⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲉϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉϥϫⲱⲙ-ⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲭⲁⲍ ⲡⲣⲣⲟ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ· ϫⲉ ⲁⲓϯⲛⲁⲕ ⲛⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛϣⲟⲕϩ ⲉⲓⲉ ⲉⲩϫⲓⲥⲉ * ⲡⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲡⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛ-ⲧⲉⲓϩⲉ· ϫⲉ ⲛϯⲛⲁⲡⲓⲣⲁⲍⲉ ⲁⲛ ⲙⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲉ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓ̅ⲏ̅ⲗ̅ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲣⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϯⲛⲏⲧⲉⲛ ⲛⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲉⲓⲥ ⲧⲡⲁⲣⲑ[b] ⲛⲁⲱ̀ ⲛⲉⲥϫⲡⲟ ⲛⲟⲩ-

(a) En tête de la page (*r*) ⲓ ⲩⲉ ⲑⲥ ϥⲁ
10 fils de Dieu 91

(b) *Sic*, abrév. pour ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

---

sont interprétées (1) « le fondement de la maison remplie de choses élevées ; dans laquelle il y aura un signe », c'est-à-dire la sixième lettre appelée *waw*. Cela veut dire que, dans le fondement et dans la création de cette maison constituée des éléments de ce monde et dans l'existence de ces lettres (2), est renfermé le signe et le mystère caché depuis la création du monde. C'est lui qui est prédit par Isaïe, lorsque parlant du Christ, il dit au roi Achaz (3) : « Je t'ai donné un signe, soit dans les profondeurs, soit dans les hauteurs. Quant à lui, il répondit : Je ne tenterai pas le Seigneur mon Dieu. Et dit Isaïe aux fils d'Israël : Pour cela, le Seigneur vous donne un signe. Voici que la

(1) Voir plus haut l'interprétation des noms de ces six premières lettres.

(2) Considérées dans leur sens mystique.

(3) *Isaïe* VII, 10 : « *demande toi un signe* ».

ϣⲏⲣⲉ· ⲛⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ϫⲉ ⲁ̀ⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛϣⲁⲩⲟⲩⲁϩⲙⲉϥ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁⲛ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲅⲁⲣ ⲁϥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ (*sic*) ⲛⲁⲛ ⲛϯⲥⲙⲏ ⲧⲁⲓ * ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲕⲣⲓⲃⲏⲥ ⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲧⲏⲥ· ⲙⲁⲑⲁⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ· ⲁϥⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲉϥⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲛⲧⲁⲥⲡⲉ ⲙⲙⲛⲧϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲁϥⲥⲁϩϥ ⲛⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩϫⲓ ⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ϩⲛ ⲑⲓⲉⲗⲏ̄ⲙ̄· ⲛⲉⲛⲧⲁⲩ ϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲙⲙⲟϥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ· ⲙⲡⲉⲛⲥⲱϥ ⲛⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲟⲉⲗⲗⲁⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲟⲩⲉⲉⲓⲉⲛⲓⲛ ⲇⲉ· ⲙⲡⲟⲩⲉⲣⲁⲕⲣⲓⲃⲏⲥ ⲉⲧⲉⲓⲥⲙⲏ ⲛⲧⲉ ⲏⲥⲁⲏⲁⲥ· ⲛⲉϣϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲩ ⲉϫⲟⲟⲥ (-ϥⲃ̄-) ⲡⲉ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲛⲉⲙⲙⲁⲛ· ⲉⲙⲙⲁ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ϥⲛⲉⲙⲙⲁⲛ· ⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ· ⲧϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲏ̄ⲗ̄ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲑⲉ ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲃⲁⲑⲟⲩⲏⲗ ϫⲉ ⲡⲏⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲅⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲉϣⲁⲩ-

---

Vierge enfantera un fils et on l'appellera Emmanuel ; » ce qu'on interprète Dieu avec nous. Cela veut dire : celui qui est enfanté par la Vierge est Dieu en vérité.

C'est ainsi que le mot a été traduit et proclamé par des interprètes autorisés. En effet, Mathieu, le bienheureux évangéliste, écrivit son saint évangile en langue hébraïque. Il l'écrivit pour ceux d'entre les Juifs qui reçurent le baptême à Jérusalem. Ceux-ci traduisirent ensuite cet évangile primitif (?) (1) en grec, ou en langue ionienne, mais rendirent inexactement cette parole d'Isaïe. Il leur fallait dire en effet : « il est Dieu avec nous » (2) ; car *emma* signifie « qui est avec nous » ; *ou* signifie « lui » et *el* « Dieu ». De même que *Bathouel* signifie « la maison de Dieu », et

(1) Litt. « celui-là qui est l'évangile *unique*. »

(2) Il ne fallait pas conserver le mot Emmanuel, mais traduire simplement « Dieu avec nous. »

ϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛ·

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲛ̀ⲟⲩ ⲟ̄ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲟⲫⲉⲗⲓⲁ ⲛⲁⲧ * ϩⲉⲧϩⲱⲧⲥ ⲥⲉⲉⲓⲣⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛϭⲓ ⲧⲇⲓⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛϯⲗⲉⲝⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲉⲥϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲡⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ· ⲧϭⲓⲛϫⲟⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ϥ̀ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲟⲗⲗⲁⲕⲓⲥ ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲡⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲇⲁⲝⲓⲥ ⲛⲧⲉⲓⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ·

ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲉϥϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲏ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲥⲱⲟⲩϩ ⲛϩⲏⲧϥ ϩⲉⲙ ⲡⲁⲣⲁⲛ· ϯϣⲟⲟⲡ ⲛⲉⲙⲙⲁⲩ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ· ⲧϭⲓⲛϫⲟⲟⲥ ⲇⲉ ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲛⲙⲙⲁⲛ ϥ̀ⲟⲩⲱ-

---

que *Gamuel* est interprété « l'*anastase* de Dieu », ainsi *Emmanuel* veut dire « Dieu avec nous ».

En outre, dans la langue des syriens et des hébreux, *ou*, ⲟ̄ (1) est interprété *lui*.

D'autre part, l'Eglise reçoit une confirmation inattendue par la leçon différente de l'Écriture qui dit : « c'est le Dieu de force qu'enfanta la vierge (2) » ; car la mention « Dieu avec nous » se rencontre plus d'une fois dans la suite de ce discours (3).

C'est ainsi également qu'il dit : « l'endroit où deux ou trois personnes sont quelque part réunies en mon nom, j'y serai avec elles, dans leur milieu (4) ». La parole « il est

(1) C'-à-d. le *waw* hébreu en tant que caractéristique de la 3e pers. masc.

(2) L'auteur paraît faire allusion à une variante qui aurait porté : c'est le Dieu de force qu'enfanta la vierge ; il y voit une nouvelle preuve en faveur de l'Eglise, étant donné que l'autre leçon « Dieu avec nous » se retrouve déjà en d'autres endroits de l'Écriture. Peut-être aussi fait-il allusion à Isaïe IX, 6 « *et vocabitur nomen ejus ... Deus, fortis.* »

(3) Notamment, Is. VIII, 8, 10. L'auteur fait également allusion aux passages de l'Évangile où le Christ a promis de demeurer avec ses disciples.

(4) Matth. XVIII, 20.

ⲛϩ (*sic*) ⲉⲃⲟⲗ· ϫⲉ ϣⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲛϫⲟⲟϥ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ (-ϥ̅ⲥ̅-) ⲡⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲣⲟ [a]· ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ·

ϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲟⲩϣⲡⲏⲣⲉ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲉϥⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲉⲁⲡϣⲱⲓ ⲛⲛⲧⲟϣ ⲛⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲉϥⲉⲓⲣⲉ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲃ̀ⲣⲣⲉ ⲉⲥϫⲟⲥⲉ ϩⲙ ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲉⲛⲣⲱⲙⲉ·

ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲓ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲃ̀ⲁⲧⲟⲥ ⲉϥⲙⲟⲩϩ ϩⲛ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲣⲱⲕϩ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲟⲛ ⲡⲉ ⲧⲉϩⲣⲱ ⲛⲥⲁⲧⲉ ⲙⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ̀ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲃ̀ⲁⲃ̀ⲩⲗⲱⲛ * ⲉⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲣⲱⲕϩ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉϥⲟⲩⲱⲧϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲉϥⲣⲱⲕϩ ⲛⲧ-

(a) Pour ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

Dieu avec nous » se manifeste comme désignant pour nous le Christ (1) enfanté par la vierge, lui qui est véritablement Dieu.

Il est en outre appelé le *signe*, parce que son économie n'est qu'un miracle par lequel il a renouvelé et élevé le genre humain au-dessus des lois de la nature (2).

C'est également un signe (3), ce qui arriva à Moïse, lorsqu'il vit le buisson ardent qui ne se consumait pas ; c'est encore un signe que la fournaise ardente dans laquelle se trouvaient les trois saints jeunes hommes de Babylone, sans être atteints par le feu. Voilà pourquoi le Christ est un signe par excellence ; étant le feu divin,

(1) Litt. « manifeste qu'on la connait et que nous la disons au sujet du Christ ».

(2) Litt. « parce qu'un miracle entier est dans son économie et que, au-dessus des lois de la nature, il opérait une innovation élevée dans le genre humain. »

(3) Dans le sens scripturistique de « miracle ».

ⲙⲏⲧⲣⲁ ⲛϩⲩⲗⲓⲕⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲙⲡⲉϥⲕⲱ ⲛⲥⲱϥ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲁϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ ⲁϫⲛ ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲣⲁ ⲛⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲛⲛⲣⲱⲙⲉ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧⲟⲛϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲣⲁ· ⲁϥϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ ⲉⲥⲟ ⲙⲡⲁⲣⲑ [a]· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁϥϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲛϭⲓ ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ ⲡϩⲗⲗⲟ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (ϥ︦ⲇ︦-) ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲩⲁⲛⲧⲉⲓⲗⲓⲅⲓ (*sic*) ⲉⲣⲟϥ·

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲉⲓⲧⲱⲧⲛϩⲏⲧ ⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲥⲉⲁⲛⲧⲓⲗⲉⲅⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲛⲓⲁⲑⲏⲧ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲛ ⲟⲩⲃⲏⲩ ⲛϭⲓ ⲡϣⲁϫⲉ·

ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲁⲣⲭⲉⲓ ⲡⲁⲗⲓⲛ ϫⲓⲛ ⲁⲗⲫⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲩⲁⲥⲡⲉ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

(a) Pour ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

---

il laisse intacte sa mère selon la matière ; descendant du ciel, il ne quitte pas les cieux ; sans le concours de l'homme, il prend la chair dans sa mère qui est la fille des hommes ou plutôt la mère de tous les vivants ; enfanté par sa mère, il lui conserve sa virginité. Voilà pourquoi le saint vieillard Siméon, lui aussi, l'appela un signe de contradiction.

Voilà autant de preuves étonnantes qui mettent en évidence celle d'entre les lettres (1) qu'on appelle le *signe*, le symbole manifeste du Christ, nié par les impies que nous combattons.

Il nous faut, en effet, recommencer (la série des lettres), depuis *alpha*, d'après leur propre langue.

(1) Litt. « cette lettre des éléments des lettres ».

ⲁⲗⲉⲫ * ⲟⲡⲉⲣ ϩⲛ ⲧⲙⲛⲧⲥⲩⲣⲟⲥ· ⲙⲉⲛ ⲧⲙⲛⲧϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲉϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲡⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲙ ⲡⲓⲯⲩⲫⲓⲥⲙⲁ ϫⲉ ⲁⲗⲉⲫ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲟⲩϣⲟ ⲁ· ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ϩⲛ ⲧⲉⲓϣⲟⲙⲧⲉ ⲛⲁⲥⲡⲉ ⲛⲁⲓ ⲁⲗⲉⲫ ⲡⲉ ⲟⲩϣⲟ·

ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲣⲟⲛ ⲡⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛϫⲱ ⲟⲛ ⲙⲡⲃⲁⲧⲁ (*sic*) ⲕⲁⲧⲁ ϯⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲟⲛ ⲡⲅⲁⲙⲙⲁ ⲙⲛ ⲡⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲙⲉⲛ ⲉⲓ ϣⲁⲩⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ϩⲱⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ (-ϥ̅ⲉ̅-) ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲁϩⲥⲟⲟⲩ ϣⲁϥⲉⲓ ⲉⲧⲙⲏⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

ⲉⲓⲧⲉ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲕⲁⲛⲧⲓⲗⲓⲅⲉ· ⲱ ⲡⲁⲑⲏⲧ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ· ⲁϫⲓⲥ ⲛⲁⲓ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲕϯⲣⲁⲛ ⲉⲁⲗⲫⲁ ϫⲉ ⲁⲗⲉⲫ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲟⲩ-

---

Aleph, en syriaque, en hébreu et en arabe, ils l'interprètent et le prononcent *aleph*, ce qui veut dire un millier ⲁ̅ (1) ; donc, dans ces trois langues, *aleph* représente un millier.

Il nous faut, en outre, mentionner dans l'ordre les lettres *bêta*, *gamma*, *delta* et *ei*, pour lesquelles existe la même concordance (2).

Vient ensuite cette lettre qui est la sixième et qu'on appelle *signe*. C'est, en effet, dans le sixième millier d'années de cet âge que le Christ s'est fait homme (3).

Si tu contredis, ô Juif impie, dis donc pourquoi tu as donné à *alpha* le nom de *aleph*, répondant à un millier ;

(1) Signe dont la valeur numérique est mille.

(2) Litt. « Il nous faut au reste redire *bêta* selon la suite véritable, c'est-à-dire de même aussi *gamma*, *delta* et *ei* s'accordant également selon ces choses de cette manière. »

(3) Le signe ⲋ̅ équivaut à six.

ϣⲟ· ⲕⲁⲓⲧⲟⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲧ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲕⲁⲧⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲛϣⲣⲡ̄ϫⲟⲟⲩ· ⲁϫⲓⲥ ⲛⲁⲓ ⲱ ⲡ̄ⲃ̄ⲗⲗⲉ * ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡ ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲉϥⲟ̄ ⲁⲛ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ· ⲏ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ· ⲏ ⲙ̄ⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ (*sic*)· ⲏ ⲙ̄ⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ· ⲏ ⲙⲉϩϯⲟⲩ· ⲏ ⲙⲉϩⲥⲁϣϥ· ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ· ⲁⲗⲗⲁ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲙ̄ⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ·

ⲛⲁϣ ⲛ̄ϩⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲅⲁⲙⲙⲁ ⲙ̄ⲙⲁⲉⲓⲛ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲅⲁⲙⲉⲗ· ϫⲉ ⲉⲛⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲛⲉⲓⲁⲧ (-ϥⲉ̄-) ϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲙⲡⲏⲩⲉ· ⲇ̄ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲇⲁⲗⲉⲑ ϫⲉ ⲅⲉⲛⲛⲉⲥⲓⲥ· ⲉⲧⲉ ⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ· ϩⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲁϫⲛ̄ⲧϥ ⲙ̄ⲡⲉ ⲗⲁⲁⲩ ϣⲱⲡⲉ·

---

or, dans son type et dans sa forme, il nous représente l'eau et l'esprit, comme nous l'avons déjà exposé. Dis, ô aveugle, pourquoi cette lettre appelée le *signe* n'est ni la première, ni la seconde, ni la troisième, ni la quatrième, ni la cinquième, ni la septième, ni aucune de celles qui suivent la septième, mais est placée précisément la sixième.

Comment, parmi ces lettres, n'ont-ils pas donné aussi bien à *gamma* le nom de *signe* et l'ont-ils appelé *gamel*, c'est-à-dire rempli de choses élevées (1), à savoir les mystères indicibles de choses célestes. ⲇ est appelé du nom de *daleth*, c'est-à-dire *génèse* ou *devenir*. Car toutes choses sont (2) par lui et en lui ; et, sans lui, rien n'a été fait.

(1) Litt. « mais un signe seulement ils l'ont appelé, celui qui vient par *gamel* : rempli de choses élevées. »

(2) ἐγένετο.

ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓ ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲁ̀ⲡⲟ [a] ⲧⲏ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲙⲉ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

ϯⲛⲁϫⲱ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲉ ⲕⲉ ϩⲱⲃ ⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ· ⲛⲁϣ * ⲛϩⲉ ⲡⲉⲓ ϯⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲉⲙⲉⲛ ⲣⲁⲛ ⲛⲉⲡⲉⲛⲟⲥ [b] ⲛⲧⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲥⲉⲙⲉϩ ⲛⲉⲡⲉⲛⲟⲥ·

ⲛⲏ ⲙⲉⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϯϩⲉ· ϫⲉ ⲥⲉⲛⲧⲉ ⲙⲛ ⲡⲏⲓ· ⲙⲛ ⲡϣⲱϫⲡ ⲛⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϫⲟⲟⲩ·

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲩϣⲁⲛϯⲣⲁⲛ ⲉⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ϫⲉ ⲡⲙⲁ-

(a) *Sic.* Un petit espace sépare les mots ⲧϭⲓⲛⲁ̀ⲡⲟ ⲧⲏ et ϩⲁⲑⲏ. Nous pensons qu'au lieu de ϭⲓⲛⲁ̀ⲡⲟ, qui ne donne aucun sens, il faut lire ϭⲓⲛϫⲡⲟ, génération, naissance. Cf. Ps. 109, 3 : « *Ex utero ante luciferum genui te* ». L'arabe traduit : « indiquant une incarnation avant les siècles ».

(b) Pour αἰπεινός, élevé.

Et celui qui fut, est le *signe*, répondant au caractère de cette lettre (1), qui marque la génération, avant les temps, de la lumière véritable, celle qui illumine tout homme venant en ce monde.

Je vais exposer de nouveau cette chose importante, à savoir, de quelle manière les cinq lettres qui précèdent celle-ci, c'est-à-dire le *signe*, n'ont pas de nom élevé, tandis que celles qui suivent sont remplies de choses élevées.

En effet, celles qui précèdent, on les interprète le fondement et la maison, et ainsi de suite, conformément à ce que nous avons déjà dit.

L'appellation de *signe*, donnée à la sixième lettre, impli-

(1) Le *waw* appelé signe, symbole du Christ.

ⲉⲓⲛ· ϣⲁⲩⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲧⲁⲭⲏ ⲛⲉⲩⲅⲱⲙⲓⲁⲍⲉ ⲙⲡϣⲱϫⲡ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲉϥϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲱⲛϩ (-ϥ̅ⲍ̅-) ⲡⲉⲧⲟⲛϩ· ⲡⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲁ (*sic*) ⲛⲟⲩϥ· ⲡⲟ̅ⲥ̅· ⲡⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ· ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ· ⲙⲛ ⲡϣⲱϫⲡ ⲛⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲇⲁⲍⲓⲥ ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲥⲁⲑⲏ ⲙⲉⲛ ⲧⲉⲩⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ·

ⲉⲓ ⲧⲉ ⲉⲕⲥⲟⲟⲩⲛ ⲕⲁⲗⲱⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲉⲛⲉⲧⲉⲛϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲉⲓⲉⲕⲛⲁϭⲓⲛⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲓⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲱⲧ· ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ϩⲙ ⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

ϩⲙ ⲡⲉⲓⲙⲁ ⲅⲁⲣ ⲉⲩⲉⲛϩ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲓⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲉ· ϥⲥⲩⲙⲁ * ⲛ̀ⲉ ⲛⲟⲩⲣⲁⲛ ⲛⲉⲛⲅⲱⲙⲓⲟⲛ· ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲥⲱⲛⲧ ϫⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϣⲁⲛⲧⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲥⲏϩ· ϫⲉ

---

que déjà la louange de chacune des lettres suivantes dans son interprétation (1), à savoir : la vie, le vivant, le bien, le seigneur, l'ecclésiaste, l'immortel, d'après l'explication suivie que nous avons donnée plus haut.

Si tu tiens fidèlement ce que nous disons, tu trouveras de nouveau la figure vraie de ces lettres (2) dans le récit de Moïse sur l'origine des éléments du monde.

C'est dans cet endroit, en effet, que sont manifestées les lettres qui précèdent la sixième ou le *signe* représentant un nom de *louange* (3). Dans la création du monde, on n'appelle bonne aucune créature, jusqu'à l'existence

(1) Litt. « Que si l'on appelle la sixième lettre le *signe*, on a déjà fait aussitôt la louange du reste de chacune des lettres, dans son interprétation. » Voir ce que l'auteur dit plus loin du nom de *louange* attribué au *waw*.

(2) Comme on le voit par la suite, il s'agit ici des lettres qui précèdent le *waw*.

(3) Puisqu'il signifie le Christ.

ⲁϥⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϫⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ· ⲕⲉⲧⲟⲓ ϭⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲉⲭ︦ⲥ︦ ⲡⲉⲧⲟⲩⲉⲩ-ⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲙⲛ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲩϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ· ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲉⲝⲉⲥⲧⲓ ⲉϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ (·ϥ︦ⲏ︦·) ⲧⲏⲣⲥ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲥⲕⲏ ⲉϩⲉⲛ ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ· ⲙⲛ ⲟⲩⲡⲗⲁⲛⲏ ⲙⲙⲛⲧⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ· ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲁⲡⲟⲇⲩ-ⲙⲓⲁ [a] ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦· ϩⲙ ⲛⲧⲣⲉϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ· ϫⲉ ⲁⲩⲧⲁϩⲟⲥ ⲉⲣⲁⲧⲏⲥ ϩⲛ

(a) Cf. fol. ⲣ︦ⲇ︦ : ⲁⲉⲧⲉϥⲛⲁⲁⲡⲟⲇⲩⲙⲉⲓ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. — L'arabe, dans tout ce passage s'écarte, sensiblement de notre texte : « Jusqu'à ce que se leva la lumière véritable ; et elle est le Christ et il a brillé pour nous dans la lumière de la foi. » Traduction de M. Forget.

---

de la lumière ; selon la formule (1) « et Dieu vit que la lumière était bonne ». En effet, cette lumière et cette lettre qui est le *signe* représentent le Christ (2). Et puisque, parmi toutes les choses qui furent avant la lumière, aucune n'est appelée bonne, non plus que les lettres qui précèdent le *signe* (3), et qu'il en est ainsi, il y a lieu de dire que la création du monde tout entière gisait dans le mal et l'erreur et l'athéïsme, avant que le Christ fût venu et que le Dieu incarné eût achevé l'économie tout entière du salut (4).

Et de même que la création entière fut terminée (5) en

(1) Litt. « conformément à ce qui est écrit. »

(2) D'après l'interprétation donnée plus haut, le mot *waw* signifie lumière.

(3) Litt. « à la manière des lettres qui sont avant le *signe* » lequel *signe* ou *waw* apparait le premier comme un nom de *louange*, ainsi que l'auteur vient de le déclarer.

(4) Litt. « avant la venue du Christ, dans l'incarnation de Dieu achevant l'économie tout entière. »

(5) Litt. « constituée. »

ⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲛϯϩⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲛⲥⲱⲛⲧ ⲛ̂ⲃⲣⲣⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲁ ⲛ̇ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ· ϩⲛ ⲥⲟⲟⲩ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̇ⲁⲧ-ⲡⲱⲣϫ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲏ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲟⲏⲣⲁ· ⲙⲛ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛⲧⲁϥϫⲓⲧϥ· ⲉⲟⲩⲛⲧⲁϥ * ⲙⲙⲁⲩ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ϥⲧⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙⲛ ⲥⲛⲁⲩ ϣⲁⲩⲉⲣ ⲥⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲥⲉϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲁⲓⲱⲛ ⲁϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲛⲣⲉϥϯⲥⲙⲏ· ⲉⲧϩⲛ ⲧⲏⲡⲉ ⲙⲡⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲁⲗⲉⲫ ⲙⲛ ⲉ̅· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲉⲩⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲁⲗⲫⲁ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲧⲟ̇ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

---

six jours, ainsi le Christ, dans la création nouvelle, est venu, selon une unité ineffable, en six parties non séparées à savoir, Dieu le Verbe, l'âme raisonnable et pensante, et le corps qu'il a assumé, composé de quatre éléments (1) ; en effet, quatre et deux font six. Voilà pourquoi on le désigne par la sixième lettre ; voilà pourquoi c'est au sixième millier d'années de cet âge, qu'il a pris la chair ; voilà pourquoi, également, dans le nombre six mille il y a deux voyelles seulement, *aleph* et *épisimon* (2), celles qui sont figuratives du Christ. *Alpha* est la première par rapport à toutes les lettres, la figure de Dieu le Verbe, le commencement existant avant tous les éléments (3).

(1) Plus haut, p. ⲡ̅ⲏ̅ * l'auteur énumérait comme suit les éléments assumés par le Verbe : l'air, la terre, l'eau et l'âme raisonnable.

(2) ⲁ̅ = 1000 ; ⲋ̅ = 6.

(3) L'auteur fait de nouveau allusion au double sens du mot **ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ** élément : l'*alpha* est le premier par rapport aux éléments (de l'alphabet) ; Dieu le Verbe existe avant tous les éléments (de la création). L'*alpha* représente donc le Christ, de même que le *waw*.

(-ϥⲑ-) ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲱⲱϥ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉϥⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲱⲛ ⲙⲯⲩⲭⲏ· ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲛϭⲓ ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲡϩⲁⲛ ⲛⲁⲓ ⲁϥϫⲓⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲁ ⲛ̇ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ·

ϯⲛⲁϣⲓⲛⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲥⲁ ⲕⲉ ϩⲱⲃ̇ ⲉⲩⲁⲫⲟⲣⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛϩⲗⲗⲏⲛ· ϫⲉ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲙⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲁⲗⲫⲁⲃ̇ⲏⲧⲁ ⲛⲉⲛϩⲉⲃ̇ⲣⲁⲓⲟⲛ (*sic*)· ⲙⲛ ⲛⲥⲩ *ⲣⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛⲁⲣⲁⲃ̇ⲟⲥ· ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃ̇ⲟⲗ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ· ⲛⲥⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲉⲩⲁⲗⲫⲁⲃ̇ⲏⲧⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲙⲙⲉⲛⲧϩⲗⲗⲏⲛ·

ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲛⲣⲁⲛ ⲉⲧⲧⲟⲟⲙⲉ ⲡⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ· ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ

Celui-là aussi (l'*épisimon*) vient après ces quatre éléments, en figure de notre âme. En effet, c'est après les quatre éléments de notre corps, que l'âme lui est arrivée par l'intervention de Dieu (1). Enfin, toutes ces choses, Dieu le Verbe les a assumées dans une unité ineffable.

Je demanderai donc de nouveau, à propos de ce caractère (2) écarté par les Grecs, comment cette lettre, la sixième dans l'alphabet des Hébreux, des Syriens et des Arabes, si clairement manifestée et appelée le *signe*, comment ils ne l'écrivent pas dans leur propre alphabet de la langue grecque.

De même, quant aux noms propres des quatorze lettres dont nous avons parlé au commencement (3), cette lettre

(1) Litt. « lui est devenue par Dieu ». — Quatre lettres séparent ⲋ de ⲁ.

(2) Litt. « du côté de cette autre chose. »

(3) Les quatorze premières lettres. Cette lettre dont ils tiennent compte dans la numération, ils l'omettent non seulement dans l'écriture alphabétique, mais aussi dans la série des noms propres des lettres.

ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲏⲡⲉ· ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲱ ⲡϩⲉⲗⲗⲏⲛ ϩⲛ ⲛⲉⲕⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ·

ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲉⲕⲛⲁϯⲟⲥⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩϯⲁ ⲙⲡⲉⲕⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ (-ⲣ̅-) [a] ⲉⲕϣⲁⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ· ⲟⲧⲓ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲡⲉϥⲛⲁϫⲓⲧⲕ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ· ⲥⲉⲣⲙⲛⲧⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲙⲡⲁⲓ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲝⲓ ⲙⲛ ⲯⲓ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲁϩⲟⲩ ⲙⲡⲕⲉϫⲟⲟⲩⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϯⲥⲙⲟⲧⲉⲣⲟⲟⲩ·

ⲟⲩⲕⲟⲩⲛ ⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲕϩ ⲡⲕⲉϩⲱⲃ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲛⲧⲉⲛⲥⲩⲛⲉⲩⲇⲟⲕⲓ ⲁⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲣⲉϥ (-ⲣ̅ⲁ̅-) [b] ⲥⲱⲛⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲣⲱ ⲁⲩⲕⲱ ϩⲉⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ

(a) En tête de la page (*v*) :	ⲣ̅	ⲓ̅ⲥ̅	ⲭ̅ⲥ̅	ⲓ
	100	Jésus	Christ	10
(b) En tête de la page (*r*) :	ⲓ̅ⲁ̅	ⲩ̅ⲥ̅	ⲑ̅ⲥ̅	ⲣ̅ⲁ̅
	11	Fils de	Dieu	101

---

appelée le *signe*, la sixième dans la numération, tu ne l'introduis pas, ô Grec, dans tes lettres grecques.

Et quel tort aurais-tu fais à la série de ton alphabet, si tu l'y avais inscrite ? Elle ne t'aurait causé aucun dommage ; témoin les deux lettres *ksi* et *psi* que vous (*sic*) avez ajoutées aux vingt deux lettres grecques que Dieu a tracées (1).

Dieu n'a-t-il donc pas voulu nous montrer également que nous sommes en désaccord avec les éléments de ces lettres qui sont la figure de toutes les créatures et la figure du Christ qui en est l'auteur ?

En effet, dans les lettres des Syriens et celles qui existaient

(1) Puisque les Grecs ont cru pouvoir ajouter deux lettres aux caractères primitifs, ils ne devaient pas craindre d'en allonger la série par le maintien du *waw*.

ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲙⲡⲕⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ· ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ· ⲛⲉϥⲟ̀ ⲁⲛ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲛⲥⲱⲛⲧ· ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ⲥⲉⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲉⲛ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲓⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲥ·

ⲥⲱⲧⲙ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲕ†ϩⲧⲏⲕ ⲉⲡⲉϣⲙⲁ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲉ (*sic*) ⲗⲉⲝⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

ⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ * ⲉⲩⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲛ ⲛⲉⲩ ⲉⲣⲏⲩ·

ⲁ̅ ⲁⲗⲉⲫ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲁⲗⲫⲁ· ⲃ̅ ⲃⲉⲑ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓ ⲛ ⲃⲏⲧⲁ· ⲅ̅ ⲅⲁⲙⲉⲗ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲇ̅ ⲇⲁⲗⲉⲑ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲉ̅ ⲉⲧ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲉⲓ· ⲋ̅ ⲟⲩⲁⲩ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲙⲡⲉϥϣⲧⲁⲩⲟϥ ⲛϭⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ϥⲟ̀ ⲛⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉϥⲟ̀ ⲛⲁϥ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ·

---

depuis Abraham, se trouve ce caractère appelé *signe*, ne répondant à aucune des créatures. Or les Grecs, comme nous l'avons dit, sont d'accord avec les Syriens, pour le nom de ces quatorze lettres (1).

Ecoute, en vérité, et fais attention à ce qui est dans tous les lexiques (2).

L'alphabet selon les Syriens et celui des Grecs correspondent l'un à l'autre.

Aleph équivaut à *alpha*. *Beth* équivaut à *bêta*. *Gamel* équivaut à *gamma*. *Daleth* équivaut à *delta*. *Ei* équivaut à *ei*. *Waw* équivaut à cette lettre qu'ils appellent *signe*, le Grec étant incapable de l'énoncer, parce qu'il ne croit pas au Christ dont elle est la figure. *Zai* équivaut à *zéta*. *Hèth*

(1) Ils sont d'accord, avec cette restriction qu'au nom propre du *waw* sémitique, les Grecs ont substitué le nom générique de *signe*, comme l'auteur s'évertue à le montrer dans le passage suivant.

(2) ⲗⲉⲝⲓⲥ.

ⳉⲁⲓ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⳉⲏⲧⲁ· ⲏⲑ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ϩⲏⲑⲁ· ⲧⲏⲑ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲑⲏⲧⲁ· ⲓⲱⲇ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲓⲱⲇⲁ· ⲕⲁⲫ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲕⲁⲡⲡⲁ· ⲗⲁⲙⲉⲑ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲗⲁⲩⲗⲁ· * ⲙⲓⲙ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲙⲉ· ⲛⲟⲩⲛ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲛⲉ·

ⲡⲓϩⲱⲃ̄ ⲉϥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲛⲧϣⲃ̄ⲃ̄ⲓⲱ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲁⲓ·ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲟⲩⲱⲛ ⲡⲉ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲟⲩⲁⲩ· ⲟⲩⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ·

ⲉⲧⲃ̄ⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲉϥⲟ̇ ⲙⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲉⲛⲥⲩⲣⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛϩⲉⲃ̄ⲣⲁⲓⲟⲥ· ⲙⲛ ⲛⲉ ⲉⲃ̄ⲟⲗϩⲙ ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲉⲥⲙⲁⲏⲗ ϩⲱⲥ ϫⲉ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲁⲩⲡⲱⲛϥ *(sic)* ⲇⲉ ⲉⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲏ(-ⲣ̄ⲉ̄-) ϩⲙ ⲡⲕⲁⲛⲟⲛ ⲛⲛⲉⲩⲥϩⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲕⲉϯ ϫⲓⲛ ⲡⲛⲁⲩ

équivaut à *hêtha*. *Têth* équivaut à *thêta*. *Iôd* équivaut à *iôda* (*sic*). *Kaph* équivaut à *kappa*. *Lameth* équivaut à *laula*. *Mim* équivaut à *me*. *Noun* équivaut à *ne*.

Cette chose que les Grecs proposent à la place de cette lettre et qu'ils appellent *signe*, quel est donc son nom et quelle est la valeur (1) du nom de cette lettre, à savoir le *waw* ? Car *waw* est le *signe*.

Elle est la sixième parmi les lettres des Syriens et des Hébreux et des descendants d'Ismaël, symbolisant l'économie du salut de Dieu le Verbe. Dans les lettres grecques, au contraire, ils l'ont transférée, de manière à en faire la quinzième dans la série des lettres, et, dès lors,

(1) Litt. « quelle partie est le nom de cette lettre ? »

L'auteur veut confondre définitivement les Grecs impies, en les harcelant de questions. Quel est le nom propre de cette lettre qu'ils appellent *signe* ? Quelle réalité correspond à ce *signe* ? Pourquoi ont-ils essayé de donner le change, en la rejetant vers la fin de leur alphabet, c'est à-dire, en attribuant la valeur phonétique de *waw* à la quinzième lettre, la lettre **o** ? Pourquoi, enfin, en ont-ils altéré la prononciation, en changeant le nom de *waw* en *ou* (prononciation donnée par l'auteur pour la lettre **o**) ?

ⲙⲡⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲩ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲉⲛⲕⲉ ⲁⲥⲡⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩ· ⲉⲩϩⲉⲗⲡⲓⲍⲉ ϩⲙ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲡⲉⲧⲉϥⲥⲏⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲉϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲛ ⲁⲩⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲁ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲧⲉⲩϭⲓϫ· ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛϯϩⲉ· [ⲛⲛ]ⲉⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲡⲱⲧ ⲙⲡⲟⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ (*sic*) ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟ*ⲙⲓⲁ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ· ϩⲙ ⲡⲓⲕⲉϣⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲛⲛⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ·

ⲥⲱⲧⲙ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϫⲉ ⲛⲁϣ ⲛϩⲉ ⲉϥⲡⲏⲧ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉ-

---

ils ne l'appellent plus *waw*, comme dans les autres langues, mais ils l'ont appelée *ou*, espérant par là et déclarant détruire ce qu'elle signifie (1), à savoir l'économie de Dieu le Verbe. Mais, de diverses manières et contre leur volonté, la sagesse de Dieu l'a emporté sur eux, si bien qu'ils en sont arrivés, dans leur écriture, à confesser ce qui était bien loin d'eux, à savoir l'économie par excellence, et cela, dans les huit lettres qui viennent après le mystère qu'elles caractérisent (2).

Ecoutez du reste de quelle manière le Juif se dérobe (3) comme un incroyant idolâtre et, comment (néanmoins),

(1) Litt. « espérant par là et disant que ce qu'elle signifie ne sera pas.

(2) Litt « Mais dans une variété et en dehors de leur volonté, la sagesse divine l'a emporté sur eux, jusqu'à ce qu'ils écrivent de telle manière qu'ils confessent ce qui est loin d'eux, je veux dire l'économie unique. dans les huit lettres aussi qui viennent après ce mystère qu'elles caractérisent. »

Ce sont les huit dernières lettres, figuratives du mystère du Christ.

(3) Litt. « s'encourt », pour échapper au mystère dont il est obligé cependant d'admettre le symbole dans la lettre *waw* et dans les autres lettres.

ϥⲟⲩⲱϣ ⲉϥⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲛ ⲛⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛⲁⲥⲡⲉ· ϩⲙⲡⲉϥϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ϩⲙ ⲡϩⲱⲃ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲧⲟⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲛⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲛⲑⲉ ⲣⲱ ⲉⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲧ (-ⲣ̄ⲥ̄-) ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ· ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲛϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ· ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲥ ⲛⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ⲛⲥⲟⲡ·

ⲡⲓϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲁⲏ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲛⲉⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲉⲩϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϯϩⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ

ⲡ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ [ⲥ]ⲁⲙⲏⲭ ; ⲣ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲛ ; ⲥ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲏ ; ⲧ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲁⲇⲇⲓ ; ⲩ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲕⲱⲫ ; ⲫ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲣⲏⲥ ; ⲭ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲉⲛ ; ⲱ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲑⲁⲩ·

ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲟⲛ ⲁ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ * ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲓⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲛⲉϥⲛⲁϯⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛϭⲓ

---

en dehors de sa volonté (1), il est d'accord avec les autres langues en ce qui concerne également les huit lettres, ainsi que l'objet et l'image du Christ qu'elles représentent (2).

Ils n'ont même pas su échapper à cette lettre appelée *signe*, les Syriens et les Hébreux, comme nous l'avons dit une multitude de fois.

Ces huit dernières lettres de l'alphabet grec s'appellent comme suit et sont celles-ci d'après les Syriens :

ⲡ, ce qui est *samech ;* ⲣ, ce qui est *en ;* ⲥ, ce qui est *phê ;* ⲧ, ce qui est *saddi ;* ⲩ, ce qui est *koph ;* ⲫ, ce qui est *rès ;* ⲭ, ce qui est *sen ;* ω, ce qui est *thau.*

A présent, il nous apparait de nouveau qu'il y a un mystère dans l'alphabet ; (sinon) l'alphabet grec et hébreu,

(1) Litt. « au dessus de sa volonté » ; malgré lui, il est, non moins que les païens, obligé d'admettre les lettres symboliques du mystère chrétien (les huit dernières).

(2) Chose qu'ils sont obligés d'admettre par voie de conséquence.

ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ ⲙⲛ ⲡⲁ ⲛϩⲉⲃⲣⲓⲕⲟⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲉⲩⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲙⲛ ⲛⲣⲁⲛ·

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲕⲟ̇ ⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲧⲱⲧ ⲛϩⲏⲧ· ⲉⲓⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲟⲕ· ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ϣⲏϣ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲓⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ *(sic)* ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲁⲩⲉⲛⲧⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡϩⲁⲏ· (-ⲣ̅ⲇ̅-) ⲉⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲙⲡⲉⲧⲉϥⲛⲁⲁⲡⲟⲇⲩⲙⲉⲓ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲑⲁⲏ ⲛⲛⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲛⲧⲓⲗⲉⲅⲓ ϩⲓⲱⲱϥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛⲥⲩⲙⲉⲱⲛ·

ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣ ⲇⲉ ⲉⲉⲣϣⲃⲏⲣ ⲉⲡⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲟⲛ ⲛⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ·

---

comme nous venons de le montrer, ne se prêteraient pas à un accord réciproque en ce qui concerne les caractères et les noms (1).

Que si tu es incroyant et rebelle, dis donc pourquoi plutôt, ces lettres s'accordent ensemble ; en d'autres termes, pourquoi ces huit lettres (2) figuratives de l'économie du Christ sont placées à la fin, symbolisant avec certitude celui qui viendra dans le monde à la fin des temps. C'est lui qui est le signe de contradiction, selon la prophétie de Siméon.

Celui qui veut s'associer au scandale des Grecs, qu'il

(1) Litt. « Maintenant de nouveau cette chose nous apparait qu'un mystère est dans l'alphabet ; n'auraient pas contribué l'alphabet grec et l'hébreu, selon ce que nous avons exposé, pour s'accorder entre eux dans les caractères et les noms ». Arabe : « Il est évident que *s'il n'y avait pas pour l'économie du Messie*, un mystère contenu dans l'alphabet, ne s'aideraient pas mutuellement etc... » ce qui fait supposer une lacune dans la transcription du texte copte. L'auteur ne parait pas s'inquiéter du désaccord des dernières lettres, à moins qu'on n'y voie une allusion dans le « signe de contradiction. »

(2) Le texte porte *la huitième lettre*. La suite indique qu'il faut lire *les huit lettres*, conformément à l'arabe.

ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲙⲁⲣⲉϥϫⲱ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲧϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲓ ⲣⲱ ⲥⲩⲙⲙⲁ ⲧⲁⲇⲩ ⲩ ⲫⲓ ⲭⲓ ⲱ· ⲁⲩⲱ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲩϣⲁⲛⲃⲱⲗ ⲉⲣⲟⲛ ⲛⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲛⲛⲁⲓ· ⲧⲉⲛⲛⲁϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲁⲭⲏ · ϫⲉ ϩⲉⲛ ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲉⲛ ϭⲟⲙ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲛϯϩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲟⲩϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲧⲁⲩⲉ ⲛⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ· ⲉⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧϫⲁϩⲉⲙ· ⲙⲛ ⲛⲁⲥⲧⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛⲁⲁⲥ (*sic*)·

ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲥⲡⲱⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡϩⲏⲧ ⲛⲛⲓⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ· ⲕⲉ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲉⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲉⲡⲉⲥⲓⲙⲱⲛ (*sic*)·

ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲧⲉⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲙⲡⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲕⲱ (-ⲣ̄ⲉ̄-) ⲛⲁⲩ ⲙⲡⲁⲓ· ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲟⲩϫⲓⲛⲡⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱϥ ⲙⲃⲁⲑ-

---

me donne l'explication de ces huit lettres, *pi*, *ro*, *summa*, *tau*, *u* *phi*, *chi*, *ô*. S'ils nous en donnent l'interprétation, nous leur accorderons aussitôt qu'ils sont des sages. Mais il ne leur est pas possible de nous dire des choses de ce genre ; ils ne sont pas capables de les proférer et ne les connaissent pas, ces sages d'autrefois, je veux dire les astrologues profanes et les astronomes de la sagesse antique (1).

Car la sagesse de Dieu n'est pas entrée dans le cœur de ces insensés, surtout au sujet de ce que nous avons dit de cet élément des lettres qu'ils appellent signe, *épisimon*.

Tu as vu maintenant, en effet, que les Grecs ne le possèdent pas et ne le comptent pas dans l'ordre voulu (2).

(1) Si la lecture ⲛⲁⲁⲥ était correcte, il faudrait traduire la sagesse *d'opprobre* ; mais il est plus naturel de supposer que ⲛⲁⲁⲥ est écrit fautivement pour ⲛⲁⲥ ancien. Arabe : « antique ».

(2) Litt. « ne le possèdent pas et ne le comptent pas par le degré qui lui appartient. »

ⲙⲟⲥ· ⲉⲧⲃ̀ⲉ ⲡⲁⲓ ⲥⲉϫⲓϭⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲩϣⲁⲛⲡⲱⲣϫϥ ⲉⲃ̀ⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲉ̅ⲓ̅ ϫⲉ ϯⲟⲩ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲧⲉⲙⲥϩⲁⲓ ⲧⲁⲭⲏ ϩⲁⲑⲏ ⲉⲛ ⳅⲏⲧⲁ ⲙⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲥⲉⲙⲉⲱⲛ (a)· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲩⲣⲟⲥ ϣⲁⲕϭⲉⲛ ⲥⲁϣϥ ⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ϣⲁⲕϭⲛ ⲛⲉⲩⲙⲱⲛ (a) ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲛϭⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ·

ⲉϥⲧⲥⲁⲃ̀ⲟ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲓϩⲩⲡⲟⲧⲓⲕⲙⲁ (b) ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲅ̈ⲣⲁⲫⲏ ⲛⲓⲙ· ⲙⲛ ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲣⲱⲙⲉ· ⲙⲛ ⲡⲓⲃ̀ⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲛϩ· ⲙⲛ ⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲛⲓⲙ· ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲁⲓ ⲛⲉⲡⲉⲥⲓⲙⲱⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉ̅ⲭ̅ⲥ̅ ϩⲉⲛ ⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲱⲣⲙ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲱⲣϥ· ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲉⲃ̀ⲗⲁⲡⲧⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃ̀ⲏⲧⲁ· ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲩϣⲁⲛⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲩ (*sic*) ⲙⲃ̀ⲁⲑⲙⲟⲥ ⲉⲃ̀ⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

(a) *Sic* pour ⲥⲏⲙⲉⲓⲟⲛ signe.
(b) *Sic* pour ὑπόδειγμα.

C'est pourquoi tous leurs caractères et toutes leurs lettres sont mensongers, puisque, en procédant à leur distribution, ils disent que *ei* équivaut à cinq ; et, comme ils n'écrivent pas le *signe* symbolique immédiatement avant le zêta, conformément à la science des Syriens, tu trouves que six égale sept et que tous les signes l'un après l'autre sont menteurs (1).

Dieu, par ce signe, a appris au monde que toute écriture, et tout homme fidèle, et tout esprit vivant et toute créature, qui n'a pas les lettres de ce signe *episimon* du Christ, est menteur et est dans l'erreur et la vanité.

En effet, en quoi ces lettres de l'alphabet nuiront-elles, si on les écrit dans l'ordre qui vient par Dieu.

(1) Les Grecs ont conservé à l'*épisimon* la valeur numérique de six ; en le retranchant de l'alphabet, ils ont fait en sorte que l'ordre des chiffres ne correspond plus à celui des lettres, la sixième lettre, *zêta*, ayant la valeur de sept, et ainsi de suite, pour le reste de la série.

ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲁⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲙⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲏⲡⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲙⲛ ⲕⲱⲫ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ϥ̄ ⲡⲉ· ⲙⲛ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲣ̄ [a] (-ⲣ̄ⲉ̄-) ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲉ ⲉⲩϫⲏⲡⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲣⲓⲁⲧⲓⲕⲟⲛ· ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧϩⲁⲅⲓⲁ ⲧⲣⲓⲁⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛϯⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲉⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ· ϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲟⲩ ⲁⲧⲥⲟⲛⲧⲉ ⲇⲉ·

(a) Voir planche III et la note (1) ci-dessous.

Et non seulement cette lettre du *signe*, qui équivant au nombre six, mais aussi le *koph*, selon les Syriens, qui est le signe 90, et la lettre du nombre 900, sont trois caractères dont la valeur numérique est basée sur le nombre trois (1), en figure de la Trinité sainte.

Et celles-là, Dieu ne les a pas écrites parmi les caractères de l'alphabet qui sont figuratifs des créatures et de l'économie du salut de Dieu le Verbe, pour montrer que la Trinité consubstantielle (2) est incréée.

(1) Litt. « sont trois éléments comptés d'après le nombre trois » ; 6, 90 et 900 étant divisibles par trois. On sait que les signes authentiques des nombres 90 et 900 n'étaient ni le ϥ ni le ⲣ, mais des caractères spéciaux qui ressemblaient à ces lettres. Le nombre 90 était marqué par le *koppa*, répondant effectivement, en tant que signe alphabétique, au Q latin et au *koph* sémitique Le nombre 900 était représenté sous des formes diverses rappelant la lettre ⲣ. Notre pl. III reproduit la page du Ms. où se rencontrent ces caractères (l. 21 et 22). N'ayant pas à notre disposition ces caractères spéciaux, nous avons conservé les signes ϥ et ⲣ employés dans les anciennes éditions coptes. Dans ces éditions, le ⲣ désignait donc à la fois le nombre 100 et 900 et le ϥ répondait à 90, valeur qu'il a conservée. Voir ce qu'écrivait déjà à ce sujet Peyron *Grammatica linguae copticae* 1841, p. 5. Stern. *Koptische Grammatik* 1880, se contente de donner les formes du signe 900 (p. 133). Steindorff, *Koptische Grammatik* 1894, ne mentionne aucun des deux signes.

(2) ὁμόουσιος

ⲟⲧⲓ ⲙⲉⲛ ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲥⲱⲧⲙ ϩⲛ ⲟⲩϯϩⲧⲏϥ· ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲡⲉⲥⲓⲙⲱⲛ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲙⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲉϥϯⲙⲁⲉⲓⲛ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ · ⲉⲓϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲛϯⲙⲓⲛⲉ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ϥⲕⲏ ⲅⲁⲣ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲉⲛⲛⲥⲱϥ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲥⲧⲟⲓⲭⲟⲥ (*sic*) ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⳅⲏⲧⲁ ⲡⲉ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛⲉⲱⲛ· ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲡⲉ· ⲟⲩⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲉϥⲟ̇ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ·

(-ⲣ̅ⳅ̅-) ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲇⲉ ⲙⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲁⲓ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲧⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

Puisqu'il en est ainsi, écoutez attentivement.

Le signe *episimon*, qui est le sixième, figure le sixième millier d'années, je veux parler de la lettre qui est le symbole du Christ. Il est suivi d'une lettre non-voyelle, le zéta, représentant la consommation qui arrivera au septième âge ou septième millier d'années. Elle est une chose sans voix et indicible, la consommation du monde, puisque ce jour et cette heure, personne ne les connait (1), pas même un ange, mais Dieu seul. Voilà pourquoi cette lettre septième n'est pas une voyelle (2).

La huitième lettre est une voyelle ; elle nous représente ceci : dans le huitième (âge) a lieu l'*anastase* du Christ (3) ;

(1) Litt. « au sujet de ce jour et de cette heure personne ne connait ».

(2) Litt. « est sans voix ».

(3) Nous avons conservé le mot *anastase* ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ du texte copte. On ne peut pas supposer, en effet, que l'auteur ait voulu placer la résurrection du Christ au huitième âge. Il faut entendre ici par l'anastase du Christ soit la *réapparition* du Christ, soit, plutôt, la *résurrection* de ceux qui ressusciteront par le Christ. Le texte de l'épitre aux Thessaloniciens auquel il est fait allusion dans la suite, permet l'une et l'autre interprétation. (I *Thess.* IV, 15.)

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ ⲟⲩ-ⲥⲁⲗⲡⲓⲅⲝ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϩⲏⲧⲁ ⲏ̄ ⲙⲛ ⲱ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲥⲉϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲥⲉϯϩⲣⲟⲟⲩ·

ⲉϣⲱⲡⲉ ⲛⲉⲕϫⲓ ⲁⲛ ⲛⲛⲉⲧⲛϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁϫⲓⲥ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲧⲟⲕ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲡⲓⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲥⲱ-ⲃⲧ (*sic*) ⲉⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲉⲡⲉⲥⲓⲙⲱⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲙⲁ* ⲉⲓⲛ· ⲉⲧⲉ ⲋ̄ ⲡⲉ· ϩⲁ-ⲑⲏ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲁⲓ ⲉ ⲡⲉ ⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ϩⲏⲧⲁ ⲏ̄ ⲟⲛ ⲟⲩⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ· ⲉϥⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ·

ⲥⲁϣϥ ⲅⲁⲣ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ· ⲥⲁϣϥ ⲟⲛ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲟⲩⲇⲉ ⲡⲓⲥⲁϣϥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉ ⲕⲏ ⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛ ϣⲁⲕϭⲛⲧϥ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲇ̄ ϥⲧⲟⲟⲩ· ⲕⲉ ⲟⲩⲁ ⲙⲛⲛⲥⲁ

---

celle-ci, en effet, aura lieu à la voix de l'archange et de la trompette divine.

C'est pourquoi le *hêta* et l'*oméga*, qui annoncent l'*anastase*, on les appelle l'un et l'autre des voyelles.

Si tu n'acceptes pas ce que j'avance, dis-moi toi-même pourquoi ces deux voyelles (1) servent comme de rempart à la lettre *episimon* du *signe*, à savoir ⲋ ; car il est précédé de ⲉ, une voyelle, et suivi de *hêta*, une autre voyelle.

Il y a sept lettres voyelles ; il y a également sept œuvres qui ont surgi à la voix de Dieu. Or ces sept voyelles ne se présentent pas à nous les unes après les autres ; mais l'une tu la trouves après quatre (2), une autre après trois,

(1) *Epsilon* et *hêta* : l'*épisimon* est placé entre ces deux voyelles, comme entre deux remparts.

(2) Dans ce passage, comme dans plusieurs autres endroits, le nom de nombre est accompagné de son équivalent alphabétique ⲇ, ⲅ, ⲃ, ⲁ etc. Çà et là, on croit reconnaître dans l'emploi de ces signes une allusion à leur interprétation symbolique ; ailleurs, ils paraissent simplement employés par redondance.

ϣⲟⲙⲛⲧ ⲅ̄· ⲕⲉ ⲟⲩⲁ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲥⲛⲁⲩ ⲃ̄· ⲕⲉ ⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ (*sic*) ⲟⲩⲁ ⲁ̄· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲙⲛ ⲛⲉϣⲡⲏⲣⲉ ⲉⲧϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· (-ⲣⲏ-) ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲁⲛ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩϭⲓⲛⲛⲱⲱⲛⲉ ⲛⲧⲉ ϩⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲉⲛ ϩⲉⲛ ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱⲩ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛϯϩⲱⲣⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ·

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲗⲫⲁ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲁⲇⲁⲙ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲥⲏϩ ϩⲓⲧⲛ ⲁⲗⲫⲁ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲛϭⲓϫ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ ⲡⲉϥϣⲁϫⲉ·

ⲟⲩⲛ̈ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲇⲉ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲁⲗⲫⲁ· ⲉϩⲣⲁⲓ ⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲙⲉϩ*

---

une autre après deux, une autre après une (1) ; c'est ainsi que les signes et les miracles produits par la voix de Dieu n'arrivèrent pas en une fois les uns après les autres, mais d'après une succession de temps et d'époques. Il en est de même des lettres (2) sans voix auxquelles nous avons assigné une époque.

La première voyelle est la figure d'*alpha* ; elle représente Adam, dont le nom s'écrit par *alpha* et qui reçut l'existence par les mains de Dieu et par sa parole.

Trois lettres non-voyelles viennent après *alpha* ; de nouveau, dans le troisième millier d'années, c'est-à-dire,

(1) Pour le moment, l'auteur ne s'explique pas davantage à ce sujet ; il paraît vouloir montrer simplement que voyelles et consonnes ne se suivent pas dans un ordre déterminé ; de fait, ⲁ est séparé de ⲉ par trois lettres ; ⲉ de ⲏ, par une, ou par deux si l'on compte l'*épisimon* : ⲏ de ⲓ, par une seule ; ⲓ de ⲟ par cinq, ou par quatre si l'on supprime le ⲝ, conformément à la théorie de l'auteur ; ⲟ de ⲩ, par quatre ; ⲩ de ⲱ, par trois, ou par deux si l'on écarte le ⲯ. — Voir les explications données à la fin du traité.

(2) Litt. « les éléments » ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ; nous croyons qu'il s'agit ici des lettres en tant qu'elles symbolisent les créatures produites à divers intervalles.

ⲥⲛⲁⲩ ⲛϣⲟ ⲙⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛϣⲉ ϩⲙⲉ ⲙⲛ ⲥⲉⲛⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟϭ ⲛϩⲱⲃ̄ ⲛⲣⲉϥϯϩⲟⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁⲧⲁⲕⲗⲩⲥⲙⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁϥϯⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲛⲱϩⲉ ⲙⲛ ⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ·

ⲁⲩⲱ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲥⲁϣϥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲧⲉⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧϭⲓⲛⲡⲱⲣϫ ⲛⲉⲛⲗⲁⲥ· ⲛⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲉⲧϭⲓⲛⲥⲙⲉⲛ ⲡⲡⲩⲣⲅⲟⲥ· ⲛⲉⲥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ⲛⲛⲣⲱ (-ⲣ̄ⲟ̄-) ⲙⲉ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲁⲥⲡⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ· ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲁⲥⲡⲱⲣϫ ⲉϩⲉⲛⲙⲏⲏϣⲉ ⲛⲁⲥⲡⲉ·

ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲇⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ϣⲁϥⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲛⲑⲏⲧⲁ· ⲉϥⲟⲩⲉⲛϩ ⲙⲡ-

---

après deux mille deux cent quarante deux années (1), arriva, à la voix de Dieu, le grand événement retentissant du déluge.

Et de nouveau, Dieu promulgua la loi à Moïse et à ses enfants.

Puis, par sept lettres non-voyelles, après ces trois voyelles (2), nous connaissons la figure de la division des langues qui se produisit par la voix de Dieu, lors de la construction de la tour ; la langue unique des hommes s'étant divisée en une multitude de langues (3).

Après la troisième voyelle, vient la lettre non-voyelle de l'élément (4) *thêta* ; elle montre que, par l'intervention

(1) Conformément à la chronologie de *Septante*.

(2) Nous ignorons quelles sont les sept consonnes visées par l'auteur. Plus loin, il affirme qu'*alpha* vient *après* trois consonnes. On se rappelle que, dans l'interprétation des lettres grecques, il a débuté par *delta* pour remonter jusqu'à *alpha*, en passant par *gamma* et *bêta*. Cf. *Muséon*. Vol. I, n° 2, p. 128 suiv. Le lien logique de tout cet exposé est difficile à saisir, bien que le sens littéral du texte soit généralement assez clair.

(3) Litt. « était aux hommes une langue unique et celle-là s'est divisée en une multitude de langues ».

(4) ⲥⲧⲓⲭⲟⲥ employé dans le sens de ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ.

ϩⲱⲃ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲉⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲕⲏⲙⲉ· ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉϥϯⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲛⲟⲙⲟⲑⲉⲧⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲙⲏⲧ ⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲉⲡⲗⲁⲝ·

ⲁⲩⲱ ⲓⲱⲧⲁ ⲟⲩⲥⲧⲟⲓⲭⲟⲥ ⲡⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ· = (a) ⲉϥⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲙⲏⲧ ⲛϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ· ⲙⲏⲧ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲓⲱⲧⲁ·

ⲡⲁⲓ ⲧⲏⲣϥ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ϩⲙ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥϯ ⲙⲡⲙⲏⲧ ⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲧϩⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲱⲃ̄ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲓⲉⲥⲥⲟⲩ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛⲛⲁⲩⲏ·

(a) L'erreur déjà signalée pour les feuillets ⲉ̅ et ⲗ̅ⲋ̅ se reproduit également ici, le *verso* de la page ⲣ̅ⲓ̅ ayant été substitué au *recto* :

---

de Dieu, arriva la sortie de l'Egypte des enfants d'Israël, avant qu'Il leur donnât la loi et qu'Il légiférât pour eux, par les dix paroles inscrites dans les tables.

Iota est une voyelle ; il signifie les dix paroles de la loi ; car *iota* a la valeur de dix.

Tout cela arriva dans les quatre mille ans du monde, par la voix de Dieu qui a donné les dix paroles de la loi.

La deuxième chose est ce qui arriva sous Josué (1), fils de Nave.

(1) Litt. « est celle (venant) de Josué ». — Le Ms. ne mentionne pas explicitement le premier fait. Abstraction faite des points obscurs que nous signalons, il semble que l'exposé de l'auteur puisse se ramener à ce qui suit : la première voyelle ⲁ représente Adam ; puis viennent trois consonnes (ⲃ, ⲅ, ⲇ) ; puis les lettres (ⲉ, ⲋ, ⲏ ?) symboliques du déluge, de la promulgation de la loi, de la dispersion des langues ; puis le *thêta* représentant la sortie d'Egypte ; puis le *iota*, la quatrième voyelle, figure des dix paroles de la loi ; puis les consonnes séparant ⲓ de ⲟ, c'est-à-dire ⲕ, ⲗ, ⲙ, ⲛ répondant à quatre faits (dont les 3 derniers seuls sont clairement désignés : Josué, Chanaan, les Juges) ; vient ensuite, la cinquième voyelle, ⲟ, symbole de l'édification du temple ; puis quatre consonnes (ⲡ, ⲣ, ⲥ, ⲧ) figurant les quatre campements d'Israël ; ce qui nous mène au

ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲗⲩⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲛⲭⲁⲛⲁⲁⲛ·

ⲡⲙⲉϩⲇ̅ ⲛϩⲱⲃ̇ ⲡⲉ ⲛⲉⲕⲣⲓⲧⲏⲥ·

ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉ̅ ⲁϥⲍⲱⲕⲣⲁ (-ⲣ̅ⲓ̅-)[a] ⲫⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲟⲗϩ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲛ ⲧⲉϥⲥⲙⲏ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ· ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲉ̅ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲣ̇ⲡⲉ ⲛⲧⲁⲩⲕⲟⲧϥ ⲛⲁϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ· ⲧⲟⲧⲉ ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲉϥⲉⲟⲟⲩ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲉϥϭⲱⲗⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧϥ·

ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲇ̅ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲙⲛⲥⲁ (*sic*) ⲡⲓ ⲡ̅· ⲙⲛ ⲣⲱ ⲣ̅· ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲙⲁ ⲥ̅· ⲙⲛ ⲧⲁⲩ

(a) En tête de la page (*v*) : ⲣ̅ⲓ̅ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲁ̅

Le troisième élément (1) est l'héritage de la terre de Chanaan.

La quatrième chose, ce sont les Juges.

En effet (*sic*), le cinquième millier d'années, Dieu l'a marqué et nous l'a signifié par sa voix et par lui-même et son commandement. La cinquième voyelle (2) est le temple bâti par Salomon. Alors Dieu y parla et ils L'entendirent par les prophètes, et ils célébrèrent la gloire par laquelle Il s'était révélé à eux.

De même, après quatre lettres non-voyelles, à savoir *pi*, *ro*, *summa*, *tau*, se présente la sixième lettre *u* ; c'est

commencement des soixante-dix semaines qui se termineront au Christ, figure de la sixième voyelle ⲩ. Celle-ci est séparée par deux consonnes (ⲫ, ⲭ) de la septième voyelle, ⲱ symbole de la consommation.

(1) *Sic* ; ⲉⲧⲓⲭⲟⲥ paraît être employé de nouveau comme synonyme de ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ, élément ou lettre Il s'agit de l'élément en tant qu'il représente un fait.

(2) Litt. « la cinquième (*lettre*) donnant un son. »

ⲧ̅ (-ⲣ̅ⲓ̅ⲁ̅-) [a] ⲉϥⲃⲏⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ϩⲩ ⲩ̅· ⲛϯϩⲉ ⲇⲉ ⲙⲛⲛⲥⲁ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϯⲉⲩⲉⲥⲓⲥ [b] ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅· ⲙⲛ ⲡⲣ̇ⲡⲉ ⲛⲧⲁⲩⲕⲟⲧϥ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲱⲛ· ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛϩⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲉⲛϩⲉ·

ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲓⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧϭⲓⲛⲕⲱⲧ ⲙⲡⲣ̇ⲡⲉ ⲁ̅ * ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ̇ ⲛⲉⲧⲟⲩⲥⲏⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲃ̅ ⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲟ ⲛⲛⲣⲣⲱⲟⲩ ⲙⲡⲗⲁⲛⲟⲥ (*sic*) ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅ ⲡϣⲟⲣϣⲣ ⲙⲡⲣ̇ⲡⲉ ⲅ̅ ⲧⲉⲭ-ⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ ⲙⲡⲗⲁⲟⲥ ⲇ̅ ⲧⲇⲓⲁⲅⲱⲅⲏ ⲛⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅·

ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲉϣⲃ̇ⲉ ⲛϩⲉⲃ̇ⲇⲟⲙⲁⲥ ⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃ̇ⲏⲛⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ· ϫⲉ ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲩϫⲱⲕ ϣⲁ

	110	Jésus	Christ	11
(a) En tête de la page (*r*)	ⲓ̅ⲃ̅	ⲓ̅ⲥ̅	ⲭ̅ⲥ̅	ⲣ̅ⲓ̅ⲁ̅
	12	Fils de	Dieu	111

(b) ⲉⲩⲉⲥⲓⲥ pour οἴκησις, *mansiones*.

---

ainsi que, — après les quatre campements des enfants d'Israël et la construction du temple — au sixième jour de cet âge, le sixième millier d'années, le Christ notre Dieu, la grande voix et la parole de Dieu le Père, devint semblable à nous.

En effet, les quatre lettres non-voyelles qui viennent après la cinquième voyelle, symbole de l'édification du temple, 1) signifient quatre choses, 2) le règne des rois du peuple d'Israël, la destruction du temple, 3) la servitude du peuple, 4) la dispersion d'Israël (1).

Après cela, (nous arrivons) dans les soixante-dix semaines qui, selon la parole de Daniël, se termineront

(1) Nous avons maintenu les chiffres à la place qu'ils occupent dans le Ms. : il est vraisemblable que, dans la pensée de l'auteur, ils devaient marquer les quatre évènements mentionnés dans le texte et qu'une négligence du scribe les aura déplacés.

ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲓⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϫⲟⲟⲩ·

ⲛⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲟ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲛⲧⲓⲗⲉⲅⲓ ⲟⲩⲃⲉ ⲛⲉⲧⲉⲛ * ϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ· ⲧⲉⲛⲛⲁϩⲓⲧϥ ⲉⲛϩⲁⲛ ⲛϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲣⲁ ⲡⲓⲥⲁϣϥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉⲕⲏ ⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁ ⲙⲉⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲁ̅· ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ⲃ̅ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ· ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧⲡⲉ ⲅ̅ ⲕⲉ ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ· ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ [a] ⲇⲉⲗⲧⲁ ⲇ̅· ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ (*sic*) ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁ ϥⲧⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ ⲛϯⲟⲩ ⲉ̅· ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲇⲉ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ

(a) pour ⲙⲉⲛⲛⲥⲱⲥ.

---

au Christ, figure de la sixième voyelle, conformément à ce que nous avons dit (1). Celui qui est charnel et qui contredit ce que nous avançons, bon gré malgré (2), nous le condamnerons en lui demandant pourquoi ces sept voyelles ne se présentent pas ensemble dans l'alphabet, les unes après les autres ; mais l'une vient après trois lettres non-voyelles, à savoir la première ⲁ, puis vient une lettre non voyelle ⲃ, qui est la seconde ; la lettre voisine est la troisième ⲅ ; une autre non-voyelle, suit immédiatement après, *delta* ⲇ ; puis vient la cinquième, après quatre lettres ; puis la sixième est une non voyelle, voisine de la cinquième ⲉ ; la septième voyelle, celle qui

(1) La phrase est incomplète ; en voici le sens littéral : « Après ces choses, dans les soixante-dix semaines au sujet desquelles a dit David, que sera leur consommation jusqu'au Christ, figure de cette sixième voyelle, conformément à ce que nous avons dit. » L'arabe traduit : « après cela suivent les soixante dix semaines. » La consommation, l'auteur le déclare à la fin, répond à ⲱ, la septième voyelle.

(2) Litt. « *volens nolens* ».

ϥⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ· ⲉⲩϩⲓⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉ· ⲙⲛ ⲛⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲟ ⲙⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲉⲧⲉ ⲱ ⲡⲉ ⲱ̅· ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲩⲭⲓⲉⲙⲟⲥ (*sic*) ⲛⲕⲟⲩⲛ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛϣⲟ ⲉ̅ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲙⲉⲛ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ· ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲡⲓⲥⲁϣϥ ⲉⲥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲉⲟⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ· ⲙⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ· ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛⲉⲛⲉϩ· ϩⲁⲙⲏⲛ· ⲧⲉⲗⲓⲟⲩ ⲅⲣⲁⲯⲁ ⲏⲙⲉⲣⲁⲥ ⲥⲟⲩ ⲓ̅ⲇ̅ ⲙⲡⲁϣⲟⲛⲥ· ⳨ ⲁ̅ⲣ̅ⲑ̅.

---

figure la consommation, arrive après deux consonnes qui la séparent de la sixième voyelle (1). Cette lettre est la septième, à savoir ω ; si elle est composée de deux éléments (2), c'est que, au sixième millier d'années et au septième, a eu lieu la prédication de l'Évangile et qu'à la suite de ce septième, arrivera la consommation du monde. A la gloire du Père et du Fils et du Saint Esprit.

J'ai fini d'écrire, le quatorzième jour du mois de Paschons, année 1109 (3).

A. HEBBELYNCK.

---

(1) Le ⲫ et le ⲭ, qui séparent ⲩ de ⲱ ; le ⲯ est écarté.

(2) ⲧⲩⲭⲓⲉⲙⲟⲥ (?) ; d'après l'arabe, il faut lire **ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ**, élément. Il s'agit des deux demi cercles de la lettre ⲱ.

(3) De l'ère des Martyrs, équivalant à l'année 1393 de l'ère chrétienne. Ici se termine notre texte copte. Les six derniers feuillets (en partie détériorés) du Ms. sont exclusivement arabes et n'appartiennent plus au livre de l'Apa Seba. On lit en effet, presque au début de cet appendice (après un hommage au Christ, suivi d'une doxologie) : « Est fini le livre qu'a composé le moine Apa Seba sur le mystère caché dans les lettres de l'Alphabet »... Dans ce qui suit, certaines idées nouvelles se font jour à côté d'explications déjà données. Notons spécialement : l'extension du symbolisme christologique à chacune des premières lettres de l'Alphabet ; les spéculations sur les trois phases religieuses de l'humanité : hanéfisme, judaïsme, christianisme ; l'adhésion à la doctrine monophysite dont on ne trouve pas de trace dans le traité copte-arabe ; les considérations sur la nature de l'*Esprit de Dieu*. D'après une traduction de M. Forget.)

ERRATA.

Vol.	I	page	14	ligne	25	*au lieu de*	ⲁ	*lire*	ⲓⲁ
»	I	»	15	»	3	»	deux autres	»	trois autres
»	I	»	15	»	7	»	Ⲉ̄ et ⲗ̄ⲍ̄	»	Ⲉ̄, ⲗⲍ et ⲣ̄ⲏ̄.
»	I	»	34	dern. ligne		»	tau, khi.	»	tau, phi, khi.
»	I	»	100	notes du copte		»	(b) (a) (b)	»	(a) (b) (c)
»	I	»	130	ligne	9	»	ⲕⲁⲧⲁ	»	ⲕⲁⲧⲁ
»	I	»	133	»	10	»	ⲡⲉϫⲁϥ	»	ⲡⲉϫⲁϥ
»	I	»	133	note (1)		»	l'a	»	la
»	I	»	134	ligne	11	»	ⲡⲉϫⲁϥ	»	ⲡⲉϫⲁϥ
»	I	»	135	»	1	»	ⲛⲉ ϩⲁⲓ	»	ⲛⲉϩⲁⲓ
»	II	»	12	»	16	»	Troisième tome.		Troisième partie.

» II » 31 note (1) *au lieu de* (*Muséon* 1900, p. 26) *lire* (*Muséon* 1900 p. 128).

Vol. II p. 31 note (1) *au lieu de* voir aussi p. 125 suiv., *lire* voir aussi (*Muséon* 1901, p. 20 suiv.).

Vol. II p. 398 note (2) *au lieu de* ⲗⲉⲓⲍⲉ *lire* ⲗⲉⲍⲓⲥ

Un certain nombre de traits surmontant les lettres coptes, se sont brisés pendant l'impression.

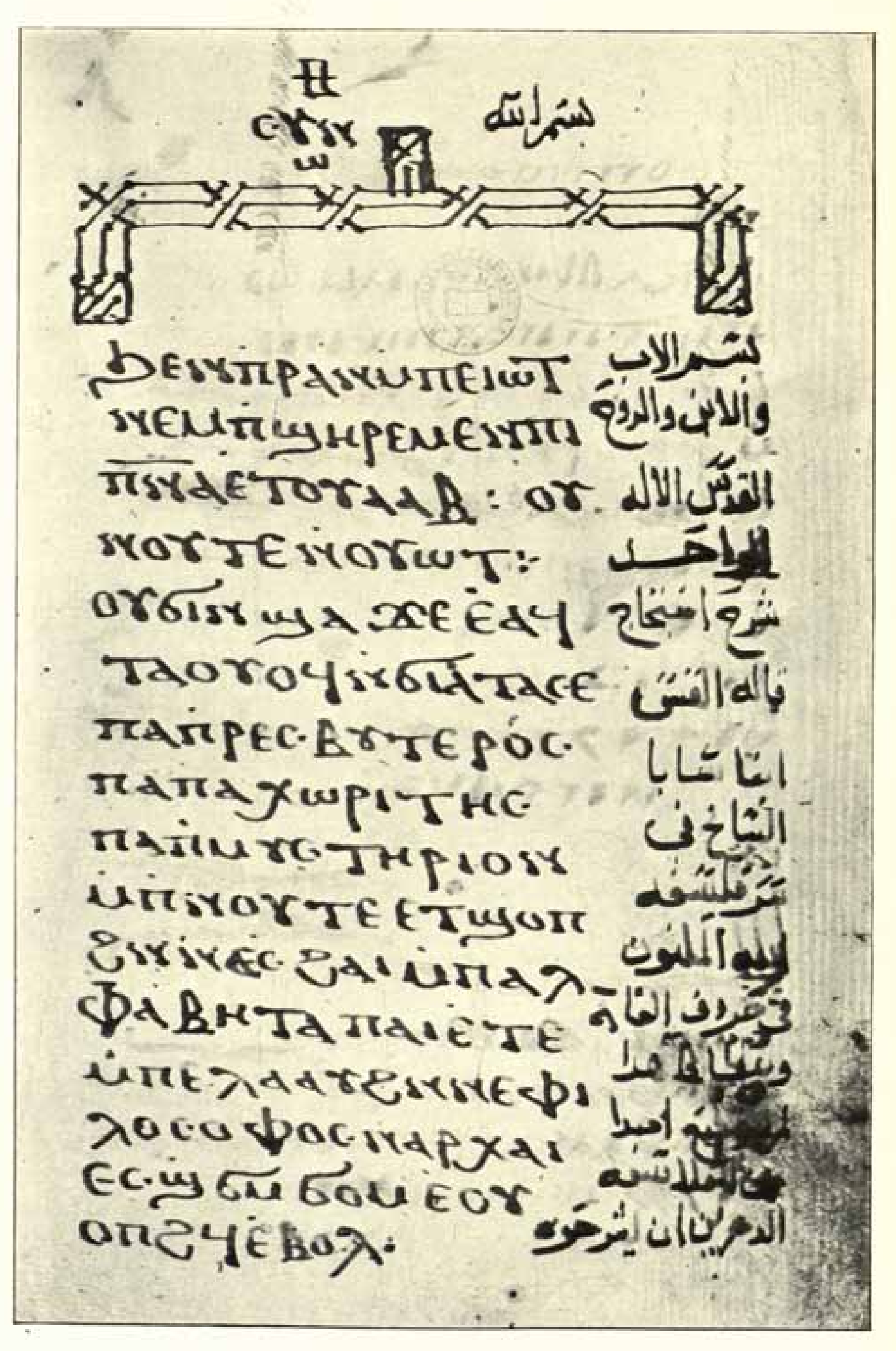
L'accentuation de quelques mots grecs devrait être corrigée comme suit :

Vol.	I	page	25	note (2)		γενόμενος
»	II	»	107	note (2)		στοιχεῖον
»	II	»	111	note (a)		φλύαρος
»	II	»	118	ligne 13		ἁπλοῦν
»	II	»	120	note (1)	l. 1	τὸν
»	»	»	»	»	l. 2	συνδεδεμένον
»	»	»	»	»	l. 4	θεῖαν
»	»	»	»	»	l. 5	ἄγγελοι
»	»	»	»	»	l. 6	πᾶσα



Manuscrit 393 du fonds Huntington de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford

PREMIER FEUILLET (Voir introduction p. 14)



Manuscrit 393 du fonds Huntington de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford

COPIE DU PREMIER FEUILLET (Voir introduction p. 14)

Manuscrit 393 du fonds Huntington de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford

fol. $\overline{\text{pe}}$ *

(Voir p. 405)

TU-PI-LAK. (1)

III.

Les deux premières syllabes du mot *tupilak* (prononcez *toupilak*) ont déjà reçu une explication étymologique.

En toute brièveté je rappellerai seulement au souvenir du lecteur que le plus sage est de les dériver du verbe esquimau-alascien « tuppi » (revenir) opposé aux verbes groënlandais qui nous sont plus familiers : *tupipoq* et *tupinarpoq* qui signifient, comme nous le savons déjà, *étouffement*, et au propre et au figuré, comme par exemple : l'effroi que l'on sent à l'apparition d'une vision terrible et inattendue. Je crois en effet que ces derniers mots se sont peut-être formés plus tard d'après le premier : tuppi (revenir).

Il s'agit donc ici essentiellement de la troisième syllabe du mot, laquelle, je le crois, doit avoir une origine très intéressante et jusqu'ici inconnue. Quant à l'affixe « lak » remarquons qu'en Groënland il ne vaut plus que comme un signe ou une terminaison tout-à-fait grammaticale,

(1) Voir *Muséon*, t. XVII, p. 407 et t. XVIII p. 37.

c'est-à-dire comme la marque d'un substantif, synonyme aux terminaisons françaises : « tion », « isme », « ité », etc., soit que la dernière lettre de la syllabe finisse en « k » dur, soit en « k » doux, que nous représenterons par la lettre « q ».

Mais ce nivellement des deux lettres : « k » et « q » est-il bien conforme à la vérité ? Je crois que « lak » et « laq » ont, d'abord, eu une signification toute différente. Cette question n'a jamais été discutée, et on n'y a pas fait la moindre allusion dans aucune des grammaires groënlandaises, (ni dans celle de M. Kleinschmidt, en allemand, ni dans l'édition abrégée par M. Chr. Rasmussen, en danois). Je vais donc communiquer à ce sujet mes propres impressions, en tâchant de les vérifier de mon mieux.

D'abord il me semble que de toutes les terminaisons « lak » en « k » dur, on peut presque toujours dériver l'idée de *quelque chose* de mauvais, d'une anomalie ou d'une imperfection ; tandis que le laq (lak doux) ne présente jamais que le caractère grammatical suivant : la marque d'un substantif, étant pour ainsi dire d'une qualité plus neutre que « lak » (k dur). Aussi les mots en « laq » sont-ils en majorité, tandis que les « lak » se restreignent au petit nombre d'exemples que je vais citer.

(Il faut mentionner d'abord que « *lak* » et « *laq* » prennent aussi la forme « *dlak* » et « *dlaq* », selon les circonstances).

LAK = DLAK EN « K » DUR.

1. *kulak* = laid, lourd, hideux.
2. *kilak* gale.

3. *aterdlak* habit de plongeur (soit une façon d'habit anormal).
4. *qajorddlak* fondrilles ou sédiment médiocre.
5. *kaŭjatdlak* « eau de vie » (littéralement ce qui fait les gens chanceler par ivresse.
6. *magdlak* un filou.
7. *pûgdlak* poisson de l'espèce dont la bouche est trop petite.
8. *pupigdlak* rousseur.
9. *milakulak* lentille (litt. vilaine tâche).
10. *sêrdlak* égratignure.
11. *qanagdlak* algue, varech (espèce particulièrement anormale).
12. *tupilak* revenant ou monstre.
13. *sordlak* bulbe ou racine de plante — méprisé parce que l'âme d'un mort s'y cache.

Les exemples ci-dessus, sont, je ne le nierai point, un peu recherchés, car, je tiens à le dire, j'ai cherché minutieusement un peu partout les arguments de ma théorie, jamais, il est vrai, aux dépens de la vérité ou de ma conviction.

Quant aux mots en « lak » doux, voir : *Le dictionnaire groënlandais.*

Pour la terminaison lak = dlak, notre célèbre Kleinschmidt est évidemment anxieux. Dans les listes d'affixes de son Dictionnaire groënl. il dit seulement que c'est un « affixe » qui se trouve dans des mots tels que : « *iterdlak* » (creux anormal, qui se trouve parfois dans certains plateaux de montagnes), dans « *qanagdlak* = varech. » et, peut-être aussi dans le mot « SORDLAK ». Mais il ne formule pas l'explication de la syllabe « dlak » en elle-même.

Pour moi, je crois après des années d'études minutieuses pouvoir dire que l'affixe, considéré d'ordinaire comme adjectif, est un affixe substantif signifiant « racine de plante » et particulièrement un « bulbe ». Ceci se confirme suffisamment dans les noms de plantes susnommés : le « qanag*dlak* et le « sor*dlak* ».

Je suis arrivée à ce point de vue, en voyant par les glossaires et des descriptions ethnographiques que l'expression des Esquimaux d'Amérique pour les herbes et les racines (lagat) semble être tout à fait synonyme au « lak » ou « dlak » des Esquimaux de Groënland.

Je citerai comme argument : Native Races, p. 79 (d'après le journal de Sagoskin). « *Die Eskimoen auf Kadjak essen ihre Wurzeln (lagat) sowohl roh als gekocht* ».

C'est qu'en qualité de Groënlandais on comprend facilement a) que *lagat* doit être le pluriel d'un singulier *lagak* ; et b) que ces deux mots ne doivent pas être prononcés avec le « g » doux des Danois, mais avec le « k » dur comme *lagkak et lagkat*. Je suis persuadée que le « lak » groënl. et le lagak kadjak ne sont que des formes variées du même mot.

Par cette nouvelle explication du sens de l'affixe « lak » = dlak, le lecteur croira peut-être que je change d'avis, quant à ma première supposition qu'il signifie « laid », anormal ou même méchant. Il n'en est rien, au contraire ; les deux expressions s'accordent. Je vais bientôt y revenir.

Plus loin, vers le sud jusqu'à l'île Kadjak et les autres Aléoutes on n'a jamais rien su de bien précis sur l'existence de la race esquimaude, quoique certains auteurs prétendent qu'elle provient de ces contrées méridionales. Il en est pourtant, nous le savons, qui ont là-dessus un

avis tout opposé. Quant à moi j'adopte la première supposition en raison de la ressemblance singulière des mœurs, des traditions et même de la langue.

Si ce peuple, qui reçut plus tard le nom d'Esquimaux d'une tribu de l'Amérique du Nord, est vraiment venu jusqu'à la région qu'il occupe aujourd'hui en suivant les côtes de l'Amérique et de l'Asie orientale, il va sans dire qu'il a pu laisser là-bas des traces de sa langue ou qu'il a pu adopter partiellement les langues des peuples parmi lesquels il a peut-être séjourné pendant des centaines d'années. On trouve par exemple les expressions kadjakiennes et groënlandaises pour *racine* et *bulbe* rendues d'une manière aussi approchée que possible chez un peuple de l'Asie méridionale, les Karines : *lok*, *lok-mai*, *lakul*.

C'est àc et accord remarquable des mots que je dois l'observation faite plus haut, que l'affixe groënlandais *lak* (comme du reste le mot entier *tupilak*) devait avoir une origine très intéressante. Quant à moi qui suis absolument convaincue qu'un grand nombre des Esquimaux groënlandais sont venus de la mer du Sud je trouve l'accord tout naturel.

Revenons au sujet que nous avons quitté un instant et demandons-nous : Quel rapport y a-t-il entre un bulbe et « laideur » au figuré comme p. ex. un mauvais esprit ? Tout simplement celui-ci, qu'on se figurait que le bulbe contenait l'âme des morts, surtout celle des personnes méchantes ou des fainéants.

On retrouve encore cette même idée chez les peuples barbares. Et — chose remarquable — nous autres Danois disons d'un fainéant ou vaurien, qu'il est un « Rod » (*racine*) ou « Knold » (*bulbe*), et nous voyons la même chose dans notre nom vulgaire pour la dent-de-lion

(taraxacum) c'est-à-dire « Fandens Melkebotte » le « pot au lait du diable », le « sordlak » des Groënlandais.

L'origine du mot *sordlak* est obscure, à moins qu'on puisse le dériver du petit mot « so », = « qu'est-ce que c'est que cela ? » ici avec un peu d'ironie dans la question, comme par exemple : quel est ce bonhomme-là (dans le bulbe) ? : car, quoique le sordlak soit le nom commun pour la racine de toutes sortes de plantes, il est en même temps le nom propre de la dent-de-lion groënlandaise ou du « pot au lait du diable » des Danois. D'après cela il parait que notre analyse est assez bien fondée.

Après être arrivée à la conviction que lak (= dlak) des Groënlandais avait dû signifier dans sa première acception « *bulbe* », et avait été conservé au sens propre dans les noms des plantes sordlak et qanagdlak (1), je crois qu'il faut analyser et traduire le mot *tupilak*, non pas : le « mauvais esprit dont la seule vue effraie les hommes jusqu'à les faire étouffer » (2) ; mais d'après le verbe alascien *tuppi* (revenir). C'est donc le bulbe qui revient parce qu'il recèle un mauvais esprit ou l'âme d'un mort qui possède un corps humain.

Nous croyons avoir démontré que la syllabe groënlandaise lak-dlak peut exprimer les deux idées *bulbe*, *laideur* et même *méchanceté*. Et nulle part cette double signification n'est plus manifeste que dans le mot *Tupilak*.

Nous aurons l'occasion de poursuivre cette analyse.

Si quelque jour il était prouvé que mes théories n'ont pour base que des rencontres de hasard on ne pourrait

(1) qanaglak ou « racine montant de tente, » est une espèce d'algue mangeable qui consiste en de longues tiges que les indigènes comparent aux montants qui servent d'appui à leurs tentes.

(2) On ne peut pas rattacher le mot *tupilak* au verbe groënlandais *tuppipoq* (étouffer).

nier au moins que les apparences leur sont favorables. Et si je n'obtiens par cette recherche qu'un seul des buts de toutes mes études sur ces problèmes, c'est-à-dire de provoquer la discussion entre les Américanistes et les Orientalistes, il me semblerait avoir gagné un grand avantage. Dans ce cas, je me consolerai avec les paroles de Darwin : Les théories en elles-mêmes sont bonnes, car elles mènent aux faits.

S. Rink.

DIODORE DE TARSE

ET SON ROLE DOCTRINAL [1]

C'est une figure intéressante que celle de Diodore de Tarse. Par le poste qu'il occupa dans la hiérarchie ecclésiastique, le rôle qu'il joua dans certaines circonstances, et notamment les influences doctrinales qu'il aurait exercées dans un certain milieu, l'évêque de Tarse occupe une place à part dans l'histoire de l'Église au IV[e] siècle. Cependant cette figure est restée jusqu'à un certain point dans l'ombre, et toutes les recherches qu'on a faites à ce sujet ne semblent pas en avoir nettement fixé les traits. Ne l'aurait-on même pas quelque peu altérée ? C'est une question que l'on peut se poser dans l'état actuel de nos connaissances. Je voudrais étudier d'une manière sommaire la vie et les gestes de ce personnage célèbre. Diodore de Tarse appartient à la fois à l'*histoire* et à la *patrologie*, deux sciences qui ont leur place toute marquée dans notre *Revue*.

(1) I. SOURCES : P. G., t. XXXIII ; MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, 2, p. 240-258 ; PITRA, *Spicilegium solesmense*, t. I, p. 269-275 ; outre sources historiques citées au cours de cette étude ; — II. TRAVAUX : KIHN, *Ueber θεωρία und ἀλληγορία*, dans la *Theol. Quartalschrift*, t. LXII, (1880), p. 531-582 ; BARDENHEWER, *Patrologie*, 1894, p. 299-301 ; BATIFFOL *Anc. littér. chrét.*, 1897, p. 293-295 ; — III. TRADUCTIONS. Fragments dogmatiques traduits en syriaque dans P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig et Londres, 1858, p. 91-100.

I.

On ne possède aucune donnée précise sur la date de la naissance de Diodore de Tarse, ni sur les vicissitudes de son enfance et de sa jeunesse. Il faut donc renoncer, du moins provisoirement, à éclairer son berceau et les premières années de sa vie, et se contenter de le saisir au moment où il entre sur la scène des événements. Nous savons pourtant qu'il était né à Antioche, ville qu'il illustrera plus tard par son enseignement, son action et ses luttes ; il appartenait à une famille très honorable et très considérée dans la ville. Doué de talents extraordinaires, qu'il favorisait du reste par une constante et infatigable application, il alla, vers le même temps que saint Basile (ca. 350), étudier à Athènes qui était alors, comme tout le monde le sait, le centre de la belle culture intellectuelle et le rendez-vous de tous les esprits distingués. Là, à l'aide d'un travail continuel, il acquit une assez vaste connaissance de toutes les sciences divines et humaines. Cependant cette formation purement scientifique ne suffisait pas à son âme. Son esprit, fortement pénétré des principes chrétiens, cherchait un genre de vie plus élevé et plus pur qui lui permît d'atteindre, autant qu'il le pourrait, à l'idéal de la perfection chrétienne qu'il entrevoyait déjà. C'est précisément ce qu'il s'efforça de réaliser. Nous savons par Socrate (1) et Sozomène (2) que,

(1) En nous parlant de saint Jean Chrysostôme, Socrate nous dit, comme nous le verrons plus loin, qu'il fut disciple de Diodore et qu'il se forma sous sa direction avec Théodore de Mopsueste et Maximus qui devint plus tard évêque de Séleucie en Isaurie : Τηνικαῦτα οὖν οὗτοι (saint Jean Chrysostôme, Théodore de Mopsueste et Maximus) σπουδαῖοι περὶ τὴν ἀρετὴν γενόμενοι, μαθητεύουσιν εἰς τὰ ἀσκητικὰ Διοδώρῳ καὶ Καρτερίῳ, οἵτινες τότε μὲν ἀσκητηρίῳ προΐσταντο. (H. E., VI, 3).

(2) Sozomène raconte la même chose en substance : Ταύτης δὲ τῆς φιλο-

de retour dans son pays, de concert avec un certain Carterius archimandrite, il fut mis à la tête d'une communauté monastique (ἀσκητήριον) dans Antioche même ou dans ses environs.

Dans cette retraite Diodore ne resta pas inactif. Tout autour de lui on ne tarda pas à sentir son action salutaire. Son ἀσκητήριον devint le foyer de l'esprit nicéen et le centre de la résistance à l'arianisme dans la ville d'Antioche. C'est de ce milieu que vont partir tous les efforts pour arrêter les progrès de l'hérésie arienne vaincue à Nicée. Pour bien comprendre et suivre les phases de l'attitude de Diodore contre l'hérésie agressive il faut se rappeler quelle était à cette époque la situation d'Antioche au point de vue religieux ou plutôt théologique. Deux partis opposés, orthodoxes et ariens, nicéens et antinicéens, se faisaient dans la capitale de la Syrie une guerre acharnée. Les hérétiques, adversaires du consubstantialisme proclamé à Nicée, avaient une grande confiance parce qu'ils comptaient beaucoup sur les faveurs et la protection des empereurs Constance (337-361) et Valens (364-378). Diodore se posa en champion fidèle et énergique de l'horthodoxie nicéenne et fit une guerre sans trève ni merci aux doctrines ariennes. Ce n'était pas du reste là sa première entrée en campagne. Déjà il s'était exercé à la lutte en défendant la bonne cause. Au temps de l'évêque arien Léonce († ca. 357), et encore plus pendant l'exil du patriarche Mélèce (360-378), Diodore et son ami Flavien, qui succéda à Mélèce en 381, défendirent l'orthodoxie des communautés chrétiennes de la métropole syrienne au milieu de toute sorte de dangers. Théodoret

σοφίας διδασκάλους ἔσχε (saint Jean Chrysostôme) τοὺς τότε προεστῶτας τῶν τῇδε περιφανῶν ἀσκητηρίων Καρτέριόν τε καὶ Διόδωρον τὸν ἡγησάμενον τῆς ἐν Ταρσῷ Ἐκκλησίας. (H. E., VIII, 2).

nous dit que, dans cette circonstance, Diodore et Flavien restèrent comme deux rocs immuables contre lesquels venaient se briser tous les flots de cette redoutable tempête (1). Le très sage et très fort Diodore, semblable à un fleuve grand et limpide, arrosait les siens et dissolvait les blasphèmes des adversaires ; il ne faisait aucun cas de la noblesse de sa condition, mais supportait toutes les épreuves pour la foi (2). Quant à Flavien, il oignait le grand Diodore comme un athlète (3).

Julien l'apostat, lors de son expédition contre les Perses, passa l'hiver à Antioche. Pendant ce temps il mit tout en œuvre pour donner une nouvelle vitalité au culte des divinités païennes, qui était en pleine décadence. Dans cette tentative il se heurta à l'opposition et à l'énergie de Diodore chez qui il rencontra un adversaire aussi habile que résolu. Dès ce moment Julien lui voua une haine implacable. A cette haine contre le lutteur nicéen il donna un libre cours dans une lettre, inspirée par la colère, adressée à un certain Photin, que nous a conservée Facundus évêque d'Hermiane dans son ouvrage intitulé : *Pro defensione trium capitulorum* (4). Diodore s'était servi

(1) Φλαβιάνος δὲ καὶ Διόδωρος, καθάπερ τινὲς προβόλοι, τὰ προσβάλλοντα διέλυον κύματα. (H. E., IV, 22).

(2) Διόδωρος μὲν ὁ σοφώτατος τε καὶ ἀνδρειότατος, οἷα τις ποταμὸς διειδής τε καὶ μέγας, τοῖς μὲν οἰκείοις τὴν ἀρδείαν προσέφερε, τὰς δὲ τῶν ἐναντίων βλασφημίας ἐπέκλυζε. (*Ibid.*)

(3) τὸν μέγαν Διόδωρον καθαπερ τινὰ πένταθλον ἤλειφεν ἀθλητήν. (*Ibid.*)

(4) Voici les principaux passages de cette lettre : « Tu quidem, o Photine, verisimilis videris, et proximus salvare, benefaciens nequaquam in utero inducere quem credidisti Deum. Diodorus autem Nazaraei magus, ejus pigmentalibus manganes acuens irrationabilitatem, acutus apparuit sophista religionis agrestis........ Quod si nobis opitulati fuerint dii et deæ, et musae omnes, et fortuna ; ostendemus infirmum et corruptorem legum, et rationum, et mysteriorum paganorum, et deorum infernorum ; et illum novum ejus Deum Galilaeum, quem aeternum fabulose praedicat, indigna morte et sepultura, denudatum confictae a Diodoro deitatis......

des armes empruntées à la sagesse athénienne pour percer la langue de Julien.

En 372, Diodore, étant en fuite, séjourna quelque temps chez Mélèce en Arménie ; c'est là qu'il noua des relations avec saint Basile le Grand. Il nous reste des traces de cette liaison d'amitié. Une lettre de Basile (1) est adressée à Diodore pour lui rendre compte des écrits que ce dernier lui avait envoyés. D'après l'inscription de cette lettre, Diodore n'était alors que simple prêtre. Après son retour d'exil, Mélèce, pour le récompenser de son zèle et de son courage à défendre en toutes circonstances la foi de Nicée, l'éleva à l'évêché de Tarse. Selon toutes les apparences et les inductions historiques, c'est en 378 que Diodore devint évêque de Tarse. Sa nouvelle charge lui imposait de nouveaux devoirs : il n'y manqua pas ; c'est en cette qualité qu'il assista au deuxième concile œcuménique (Constantinople 381). Là il dut jouer un rôle assez important, car le décret de l'empereur Théodore, en date du 30 juillet 381, qui approuve le synode, fait mention de Pélage de Laodicée et de Diodore de Tarse, comme des juges et des arbitres de l'orthodoxie en Orient.

Iste enim malo communis utilitatis Athenas navigans, et philosophans imprudenter, musicorum participatus est rationem, et rhetoris confectionibus odibilem adarmavit linguam adversus coelestes deos, usque adeo ignorans imbibens, ut aiunt, degenerum et imperitorum ejus theologorum piscatorum errorem. Propter quod jam diu est quod ab ipsis punitur diis. Jam enim per multos annos in periculum conversus, et in corruptionem thoracis incidens, ad summum pervenit supplicium. Omne ejus corpus consumptum est : nam malae ejus conciderunt, rugae vero in altitudinem corporis descenderunt : quod non est philosophicae conversationis indicio, sicut videri vult a se deceptis, sed justitiae pro certo, deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione, usque ad novissimum vitae suae finem asperam et amaram vitam vivens, et faciem pallore confectam. » (P. L., LXVII, 621).

(1) La 135e (P. G., XXXIII, 572-573).

Les témoignages et les marques les plus flatteurs ne devaient pas faire défaut à Diodore. A son passage à Antioche, probablement en 386, il entendit son propre panégyrique de la bouche de son ancien disciple Jean Chrysostôme. Enfin après avoir rempli sa vie d'une féconde activité littéraire et joui de la plus grande autorité, ce qui en fit le chef de la « Nouvelle École d'Antioche » dont l'exégèse jeta un si vif éclat, il mourut avant 394. Il est impossible de préciser l'année et encore moins le jour de sa mort. Le berceau et le tombeau de cet homme sont enveloppés d'ombre. Une chose pourtant est à retenir comme couronnement de cette vie : c'est que Diodore restera à jamais célèbre pour avoir jeté les fondements de cette école d'Antioche dont sortirent deux hommes de premier ordre : Théodore de Mopsueste, exégète de grand mérite, quoique avec des tendances rationalistes, et Jean Chrysostôme, celui de tous les Pères grecs qui a su le mieux expliquer et interpréter la sainte Écriture. C'est là à coup sûr un titre de gloire que l'histoire, même au milieu des plus amères critiques, ne manquera jamais d'accorder à Diodore.

II.

L'œuvre littéraire de Diodore fut très vaste si l'on en juge par les indications éparses dans différents auteurs. Malheureusement de ces trésors littéraires il ne nous reste que quelques fragments. Dans certaines *Chaînes* scripturaires on rencontre un bon nombre de scolies sous le nom de Diodore. Pour dresser un catalogue des écrits de l'illustre antiochien nous n'avons donc pas la ressource de recourir à ses œuvres elles-mêmes. Nous sommes réduits

à recueillir les indications de seconde main que nous ont laissées d'autres auteurs. C'est Suidas surtout qui va nous guider. En effet Suidas nous a conservé un catalogue assez étendu, quoique incomplet, des écrits de Diodore. Ce catalogue est emprunté à l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur (1).

L'œuvre littéraire de Diodore se divise en deux parties :

1°. — *Écrits dogmatiques, polémiques et apologétiques.*

Sous ce titre nous groupons :

1° Un traité *sur le Destin* (Περὶ εἱμαρμένης) (2). Aristote avait composé un ouvrage portant le même titre. Les théories de certains philosophes grecs relatives aux grands problèmes de la Providence, de la liberté et du mal avaient eu un contre-coup un peu partout et notamment dans les contrées syriennes. On sentit le besoin de leur opposer une solide réfutation. C'est ce que fit Diodore. Photius (*Cod.* 223) (3) donne une analyse assez étendue de cet ouvrage. Cette analyse de Photius nous permet de nous faire une idée de l'érudition de l'évêque de Tarse. L'ouvrage embrassait huit Livres et cinquante-trois chapitres. Nous y reviendrons plus tard ;

2° Suidas cite un traité *sur un seul Dieu en trois Person-*

(1) Cf. SUIDAS, *Lex.*, *sub. v. Diodore*, *Rec. Bernhardy*, I. 1. 1379.

(2) Certains auteurs donnent pour titre : κατὰ εἱμαρμένης. Ce titre doit être plus exact car l'ouvrage, d'après l'analyse que nous en donne Photius, était une longue réfutation du Destin. — Dans Suidas l'ouvrage porte pour titre : *Contre les astronomes, les astrologues et le Destin* (κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἱμαρμένης). Je ne sais pas si le titre de Suidas est exact. En tout cas Diodore dans cet ouvrage traitait d'une masse de choses comme nous aurons plus loin l'occasion de nous en convaincre : il y a bien des données astronomiques et astrologiques.

(3) P. G., CII, 829-877.

nes (Περὶ τοῦ εἷς Θεὸς ἐν Τριάδι) (1). Ce traité devait réfuter probablement des erreurs trinitaires ;

3° Suidas cite un autre traité *contre les Melchisedechiens* (Κατὰ Μελχισεδεκιτῶν) ;

4° Un traité *contre les Juifs* (Κατὰ Ἰουδαίων), également mentionné par Ebedjesu ;

5° Un traité *sur la résurrection des morts* (Περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως) ;

6° Un traité *sur l'âme contre les différentes hérésies à son sujet* (Περὶ ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἱρέσεων) (2) ;

7° Un traité *sur la Providence* (Περὶ προνοίας) ;

8° Des *chapitres à Gratien* (Πρὸς Γρατιανὸν κεφάλαια). — Sujet inconnu ;

9° Un traité *contre Platon sur Dieu et les dieux* (Κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ θεῶν). Il est visible que c'est cet ouvrage que vise d'une manière si acerbe et haineuse la lettre de Julien l'apostat rapportée plus haut ;

10° Un traité *sur la nature et la matière* (Περὶ φύσεως καὶ ὕλης). — C'est un ouvrage par demandes et réponses, dédié à un philosophe nommé Euphronius ;

11° Un traité *contre Aristote sur le corps céleste* (Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου). — Il s'attache à démontrer que le ciel n'est pas un animal, visant sans doute certaines fausses conceptions de l'époque ;

12° Un traité *sur les sacrifices contre le païen Porphyre* ;

13° Photius (*Cod.* 85) lui attribue un traité *contre les Manichéens en vingt-cinq Livres* (3) ;

(1) Mentionné aussi par Ebedjesu. Ebedjesu [Ebed Jesu] est un écrivain syriaque. Il a dressé un catalogue qui nous a été conservé par J. S. ASSEMANI (*Bibl. orient.*, III, pars. I).

(2) « Probablement contre Origène ». (BATIFFOL, *Anc. Litt. chret.*, p. 291).

(3) Καὶ τὸν Διόδωρον, ἐν κ' καὶ ε' βιβλίοις τὸν κατὰ Μανιχαίων ἀγῶνα ἀγωνισάμενον, κ. τ. λ. (P. G., CII, 288).

14° Le même Photius (*Cod.* 102) signale aussi *Différents arguments sur le Saint-Esprit* (Περὶ τοῦ ἁγιόυ Πνεύματος διάφορα ἐπιχειρήματα) ;

15° Léonce de Byzance dans son ouvrage *Adversus Incorrupticolas et Nestorianos*, N° XLIII, emprunte plusieurs citations à un ouvrage *contre les Apollinaristes* (Κατὰ συνουσιαστῶν) (1). Cet ouvrage est également mentionné par Ebedjesu. Il en existe plusieurs fragments en grec et en latin. C'est l'œuvre théologique par excellence de Diodore. L'apollinarisme avait fait trop de bruit pour ne pas éveiller l'attention et stimuler le zèle des défenseurs de l'orthodoxie ;

16° Suidas mentionne aussi une *Chronique* (Χρονικόν), dans laquelle Diodore s'attache à corriger l'erreur d'Eusèbe Pamphile sur les temps ;

17° Ebedjesu signale un écrit intitulé *Adversus contentiosum* et un autre intitulé *Politicorum* dont les sujets sont restés inconnus ;

18° Enfin Théodoret (2) fait écrire Diodore « contre Photin, Paul de Samosate, Sabellius et Marcel d'Ancyve ».

2°. — *Écrits exégétiques*.

Léonce de Byzance affirme que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste combattirent contre les Ariens, Macédonius et Apollinaire, et firent des commentaires sur toute l'Écriture (3). Suidas répète la même chose en spé-

(1) P. G., LXXXVI, 1385-1388.

(2) *Haer. fab.* II, 11. P. G., LXXXIII, 397.

(3) Περὶ δὲ τοὺς χρόνους ἐκείνους ἐγένετο δύο ἄνδρες μεγάλοι, Διόδωρος ὁ Ταρσοῦ ἐπίσκοπος, καὶ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας· οἵτινες ἀντηγωνίσαντο πρὸς Ἀριανοὺς καὶ Μακεδόνιον καὶ Ἀπολινάριον, καὶ τὴν ἄλλην Γραφὴν ὑπεμνημάτισαν. (*De Sectis*, *Act.* IV, 3, P. G., LXXXVI, 1221).

cifiant davantage. D'après cet auteur, les commentaires exégétiques de Diodore portaient notamment sur la Genèse, l'Exode et la suite, les Psaumes, les quatre Livres des Rois, les Paralipomènes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques. — Pour le Nouveau Testament, il aurait commenté les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, l'Épitre [laquelle ?] de Jean l'Évangéliste. A tous ces commentaires Suidas joint aussi un traité sur la *différence entre le sens spirituel et le sens allégorique* (Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας). Ce sujet était très familier aux maitres de l'école d'Antioche. Il s'agissait de prendre position entre deux tendances exégétiques contraires, et l'on sait quel fut le caractère de l'école d'Antioche en cette matière (1).

III.

Avant de chercher à savoir quelle fut au juste la doctrine du fondateur de la « seconde école d'Antioche », il est bon de se demander quelle fut sa méthode exégétique. Or il n'y a aucun doute à ce sujet : Diodore se pose en adversaire résolu de l'école d'Alexandrie et crée un mouvement tout contraire ; il prend tout à fait le contre-pied. L'école d'Alexandrie, inféodée à Origène, se perdait un peu trop, sinon exclusivement, dans les interprétations allégoriques. L'imagination jouait le principal rôle dans

(1) Les fragments exégétiques qui nous restent de Diodore sont insérés dans Migne, P. G., XXXIII. (Fragments recueillis par Mai, *Nova Patrum Bibl.*, t. VI, 2, p 240-258). — Cf. Pitra, *Spicileg. solesm.*, I, p. 269. — Sur le traité Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, Kihn, professeur à l'Université de Wurzbourg, a écrit un article dans la *Theol. quart.*, t. LXII (1880), p. 531-582. — Des fragments dogmatiques en syriaque ont été recueillis par P. de Lagarde dans les *Analecta syriaca*, p 91-100, Leipzig et Londres 1858.

son exégèse. Cette méthode était et sera toujours vicieuse, car elle substitue des vues subjectives à la réalité objective ; elle plie la Bible aux fantaisies de chaque individu, et remplace le texte par des conceptions dont rien ne garantit la justesse. A ce compte tout le monde peut être exégète et assez bon exégète. D'autre part cette méthode est on ne peut plus dangereuse car elle ouvre la porte à toutes les rêveries. Il pourra y avoir sur le même texte, sur le même passage, sur les mêmes mots, autant d'interprétations qu'il y a de manières de voir différentes. Or cette exégèse régnait presque exclusivement à l'époque de Diodore. Celui-ci en sentit à la fois le danger et l'arbitraire. Aussi à l'exégèse allégorico-mystique de l'école d'Alexandrie substitua-t-il une exégèse plus solide, plus rationnelle et plus naturelle : l'exégèse historico-grammaticale. On pourra critiquer Diodore sur d'autres points, comme on l'a fait en effet, et sans doute avec raison ; on ne pourra jamais lui refuser le mérite d'avoir inauguré l'exégèse vraiment scientifique, vraiment critique, à laquelle on revient aujourd'hui de toutes parts. Là est son principal titre de gloire. Si l'école d'Antioche surpassa celle d'Alexandrie, c'est grâce à son fondateur qui lui inculqua les vraies méthodes. C'est aux leçons de Diodore que Théodore de Mopsueste et Chrysostôme apprirent ces règles qu'ils appliqueront d'une manière si admirable à l'interprétation des saintes Écritures. Nous aurions pu certainement nous faire une idée bien plus nette de sa méthode exégétique si nous possédions son traité sur la *Différence entre la théorie et l'allégorie*. Malheureusement de ce traité il ne nous reste que le titre dans Suidas. Il est probable que l'évêque de Tarse posait dans cet écrit les principes fondamentaux de son exégèse.

Il n'est nullement téméraire, je pense, de hasarder une conjecture en s'appuyant sur le titre même de l'ouvrage. Tout porte à croire qu'il s'élevait contre l'interprétation purement allégorique (ἀλληγορία) des origénistes, laquelle ne tenait aucun compte du sens littéral, et qu'il préconisait en même temps une interprétation prophético-typique (θεωρία), laquelle suppose toujours le sens littéral et des bases historiques.

Une autre question préalable qu'il faut examiner c'est de savoir si Diodore est le premier auteur chrétien qui ait subi d'une façon appréciable l'influence d'Aristote. Ad. Harnack le prétend (1). — Il est certain que l'on rencontre dans les ouvrages de Diodore maintes spéculations cosmologiques d'origine aristotélicienne. A cet effet il est important de jeter un coup d'œil sur le résumé de son traité *contre le Destin* tel que nous le présente Photius (2). Dans les deux premiers livres de l'ouvrage, Diodore s'élève vivement contre ceux qui soutiennent que le monde n'a pas eu de commencement, et établit que toutes les choses de ce monde ont eu un commencement. Comment le prouve-t-il ? Par les changements qu'elles subissent. Nous rencontrons les idées et même la terminologie d'Aristote. Tous les hommes sans exception sont soumis à la corruption et à la génération (3). De même le monde a eu un commencement, parce que les éléments qui le composent, le feu, l'eau, la terre et l'air ont commencé ; la raison c'est qu'ils se corrompent et sont

(1) « Einfluss des Aristoteles zuerst deutlich bei Diodor von Tarsus... (DG., II, p. 116).

(2) *Suprà*.

(3) Ἐπεὶ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων ἕκαστος φθαρτός ἐστι καὶ γενητός, δῆλον ὡς καὶ ἡ τούτων φύσις εἰς τὴν ὁμοίαν ἄγεται, κ. τ. λ.

engendrés (1). Les éléments ont commencé parce qu'ils se soutiennent mutuellement, tandis que ce qui n'a pas commencé est immuable et n'a besoin de rien. Or les éléments ont besoin les uns des autres et pour se conserver et pour conserver les animaux qu'ils contiennent (2). Egalement les astres et les étoiles ne peuvent pas être éternels. Car quelle est l'origine des éléments ? Qui, leur créateur ? Se seraient-ils faits eux-mêmes ? Mais ce qui n'a pas de commencement est incapable de changement (3).

Dans le livre troisième il réfute ceux qui enseignent la forme sphérique du ciel ; il rapporte aussi les théories des astrologues sur le ciel et les astres. — Dans le livre quatrième il s'appuie pour repousser le Destin sur la différence entre l'univers habité et l'univers non habité, et sur les divers climats. Pourquoi, se demande-t-il, une partie de la terre est-elle inhabitable par suite de l'excès de froid et l'autre par suite de l'excès de chaleur ? (4). Mention des zodiaques et des volcans de la Sicile (Σικελίας), de la Gaule (Γαλλίας [= Ἰταλίας ?]), et de la Lycie (Λυκίας). Le livre cinquième est rempli de subtiles considérations sur la génération des hommes par leurs parents et sur les vicissitudes auxquelles est soumis tout ce qui est sur la terre, dans l'air et la mer. Le livre sixième développe un argument par lequel on réfute même aujour-

(1) Ὅτι δὲ ὁ κόσμος γενητός, δῆλον ἐξ ὧν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ γενητά, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ· καὶ γὰρ ταῦτα παρὰ μέρος καθ' ἑκάστην φθείρεται καὶ γίνεται.

(2) Γενητὰ δὲ τὰ στοιχεῖα καὶ ἐξ ὧν ὁρᾶται καθ' ἑκάστην ἀλλήλων δεόμενα. τὸ γὰρ ἀγένητον καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀνενδεές. Δεῖται δὲ τὰ στοιχεῖα ἀλλήλων καὶ εἰς τὸ σώζεσθαι καὶ εἰς τὸ σώζειν τὰ ἐν αὐτοῖς ζῶα.

(3) Τίς δὲ ὁ τὰ στοιχεῖα δημιουργήσας ; Ἢ ἕτερος μὲν οὐδείς, αὐτὰ δὲ ἑαυτα ; Τὸ δὲ ἀγένητον οὔτε τροπὴν αὐθαίρετον ἂν ὑποσταίη.

(4) τὴν μὲν ἀοίκητον εἶναι δι' ὑπερβολὴν ψύχους, τὴν δὲ δι' ὑπερβολὴν καύματος, κ. τ. λ.

d'hui les partisans de la génération spontanée. Si le cours de la génération, dit-il, a produit de la terre les hommes et les bêtes, pourquoi présentement sans union ni aucun homme ni aucun animal n'est produit ? (1). Il est vrai que quelques animaux, par exemple les vers, sont produits ainsi même maintenant (2). — De plus, si les hommes ont été produits par l'influence des astres, pourquoi n'ont-ils pas été produits dès le début ? Le livre septième roule sur l'origine du mal. Si le monde, disaient les astrologues, n'est pas l'œuvre du Destin, d'où vient le mal moral ? Objection qu'on répétera toujours. La réponse de Diodore est la même que celle qu'on donne aujourd'hui. Certains maux, c'est nous qui nous les causons mutuellement ; d'autres, nous les subissons involontairement (3), et cela parce que nous avons complètement vicié notre vie (4) ; voilà pourquoi nous faisons ce que Dieu hait et a en horreur (5). Du reste, si Dieu nous force par le Destin à faire le mal, pourquoi nous punit-il ? (6). Ici distinction théologique, qu'on retrouve chez les scolastiques, entre la volonté *permissive* et la volonté *efficace* de Dieu pour le mal (7). Au livre huitième. distinction de deux cieux créés : l'un

(1) Εἰ τῆς γενέσεως ὁ δρόμος ἀπὸ γῆς τὸν ἄνθρωπον καὶ τὰ ἄλλα τῶν ζώων ἀπετέλεσε, πῶς νυνὶ χωρὶς γάμου οὔτε ἄνθρωπων οὔτε τὰ μυρία εἴδη τῶν ζώων οὐδαμῶς προάγουσα δείκνυται ;

(2) Théorie d'Aristote reprise par saint Thomas.

(3) πάσχομεν ἄκοντες.

(4) Ἐθολώσαμεν παντοδαπῆς κακίας θυέλλῃ τὸν βίον.

(5) πράττομεν ἃ μισεῖ καὶ ἀποτρέπει Θεός.

(6) Εἰ δὲ πράττειν τὰ ἄτοπα διὰ τῆς εἱμαρμένης ὁ Θεὸς ἡμᾶς κατηνάγκαζε, πῶς πάλιν κολάζει ὡς πταίσαντας ;

(7) ἕτερον δέ ἐστιν τὸ συγχωρεῖν χρᾶσθαι τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ αἱρεῖσθαι ἕκαστον ὃ βουλέται, καὶ τὸ καταναγκάζειν πράττειν τὰ ἄτοπα.

au-dessus du ciel visible, l'autre celui que nous voyons (1). Le ciel n'a pas une forme sphérique, mais celle d'une tente (2). Enfin l'ouvrage se termine par la réfutation de Bardesanes et de certains autres hérétiques qui déclaraient, à cause de l'étoile des mages, que la naissance de Jésus-Christ lui-même était un effet de cette génération universelle.

Par ce court et substantiel exposé, il est aisé de voir que Diodore était pénétré d'idées aristotéliciennes.

Nous arrivons à l'examen même de sa doctrine. En général les historiens et les critiques ne sont guère tendres pour Diodore ; ils sont très portés à le charger et à le regarder presque comme le patriarche d'une foule d'erreurs postérieures. Il est vrai qu'il n'aurait posé que des prémisses dont d'autres auraient tiré les conséquences. Il n'y a aucun doute, assure-t-on, que la doctrine de Diodore ne cache le germe des erreurs que son disciple Théodore de Mopsueste développera plus tard et qui seront condamnées dans la suite par l'Église sous la forme du nestorianisme (3). Faut-il s'incliner devant ce jugement ? Il est difficile de se prononcer avec exactitude à la distance où nous sommes de Diodore, et quand il nous est impossible de nous former une opinion vraiment personnelle et critique par la lecture de ses écrits. Nous sommes dès

(1) δύο μὲν οὐρανούς ..... ἕνα μὲν τοῦ ὁρωμένου ἀνώτερον ..... θάτερον δὲ τὸν ὁρώμενον.

(2) σκηνῆς καὶ καμάρας.

(3) « Es lässt sich auch nicht bezweifeln, dass Diodors Lehre die Keime jener Irrthümer in sich barg, welche sein Schüler Theodor weiter ausbildete und entwickelte, und welche bald nachher in der Form des Nestorianismus von der Kirche verworfen wurden ». (BARDENHEWER, *Patrologie*, p. 300).

lors dans la nécessité de le juger ou du moins de l'apprécier par ce que nous en disent les autres, c'est-à-dire d'asseoir nos conclusions sur des travaux de seconde main, ce qui en critique historique est toujours plus ou moins sujet à caution. En tout cas, notre devoir est de prêter une oreille impartiale à tous ces échos, et d'essayer de nous orienter au milieu de bruits parfois discordants.

Tout permet de supposer — disons-le préalablement — que Diodore fut dans une certaine mesure victime du sort auquel sont exposés presque tous les hommes qui ont un nom, et qui s'était déjà abattu sur Origène. Estimés et honorés pendant leur vie, ils sont assez vivement critiqués après leur mort, quand ils ont disparu de la scène où ils jetaient un certain éclat ; et dans cette critique, peut-être ne garde-t-on pas toujours le calme et la mesure ; peut-être tombe-t-on dans des exagérations soit en altérant soit en défigurant la pensée de l'homme qui est sur la sellette. Il est si difficile d'être bon critique. Quelque chose de semblable ne se serait-il pas produit à l'égard de Diodore ?

Un texte de Léonce de Byzance, dont nous avons déjà apporté le commencement, peut servir à nous mettre sur la voie. On verra quel fut le changement de front. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, nous dit Léonce, étaient très honorés durant leur vie, et moururent en emportant l'estime de tout le monde ; durant leur vie personne n'osait reprendre aucune de leurs paroles ; bien plus, plusieurs les louaient par leurs écrits ; ainsi firent Basile et Jean Chrysostôme. Mais, après l'apparition du nestorianisme, Cyrille (d'Alexandrie), qui auparavant les avait loués, fut obligé d'écrire contre eux ; la raison c'est que Nestorius s'appuyait sur leurs écrits pour soutenir

ses opinions. En effet, dans leurs commentaires sur la sainte Écriture, ils ne surent pas se renfermer dans de justes limites ; mais, voulant rapporter certaines expressions de l'Écriture à la divinité, d'autres à l'humanité, ils introduisirent, comme on le constata, dans le Christ deux hypostases et une certaine division. C'est pourquoi Cyrille fut forcé d'écrire contre eux, parce que Nestorius appuyait sur eux ses théories. Si pendant leur vie personne n'osa les contredire, c'est parce que la nécessité où l'on était de combattre des hérésies plus grandes faisait perdre de vue de pareilles doctrines (1).

Et maintenant entrons dans quelques détails.

Photius ne le ménage nullement ; il le juge très sévèrement en maint endroit de ses écrits. — Tout d'abord il lui reproche, au seul point de vue des idées et de la méthode, de manquer de logique, et de réfuter ses adversaires par des raisonnements qui n'ont aucune valeur. En même temps, dit-il, qu'il apporte d'assez bons arguments contre les défenseurs du Destin, il réfute aussi dans certains cas ses adversaires d'une façon insuffisante et négligée ; il lui arrive en effet quelquefois de se battre contre des apparences. Il suit de là que, assez souvent,

(1) ἐν τιμῇ ὄντες μεγάλῃ, ἀπέθανον· καὶ οὐδεὶς ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν ἐπελάβετό τινος αὐτῶν· ἀλλ' ἐγκώμια ἔγραψαν εἰς αὐτοὺς πολλοί. Καὶ Βασίλειος γὰρ αὐτοὺς ἐγκωμιάζει, καὶ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος· Ὕστερον δὲ, κινουμένου τοῦ Νεστοριανοῦ δόγματος, ἠναγκάσθη Κύριλλος, ὁ πρώην αὐτοὺς ἐπαινῶν, κατὰ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν γράψαι· ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῶν ἰσχυρίζετο τὸ δόγμα αὐτοῦ ὁ Νεστόριος. Ὑπομνηματίσαντες γὰρ οὗτοι τὴν ἁγίαν Γραφὴν, οὐκ ἔστησαν ἄχρι τοῦ δέοντος, ἀλλὰ βουληθέντες μερίσαι τὰς ἐν τῇ ἁγίᾳ Γραφῇ φωνὰς, τὰς μὲν τῇ θεότητι, τὰς δὲ τῇ ἀνθρωπότητι, εὑρέθησαν δύο ὑποστάσεις του Χρίστου καὶ διαίρεσιν εἰσάγοντες. Καὶ δι' αὐτὸ ἠναγκάσθη ὁ Κύριλλος κατ' αὐτῶν γράψαι, ἐπεὶ ἀπ' αὐτῶν ἰσχυρίζετο τὸ δόγμα αὐτοῦ ὁ Νεστόριος· Διὰ τοῦτο δὲ ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν οὐδεὶς αὐτοῖς ἀντεῖπεν, ἐπειδὴ τὸ μάχεσθαι πρὸς τὰς μείζους αἱρέσεις, ἔσκεπε τὰ τοιαῦτα δόγματα. (*Ibid.*).

il combat non les adversaires qu'il a en vue, mais d'autres (1). Il est vrai qu'immédiatement après Photius atténue la sévérité de son jugement, en priant le juge impartial et bienveillant de ne pas trop faire attention à ses défauts, mais de considérer que quelquefois il s'acquitte de sa tâche avec éloge (2). — Le patriarche de Constantinople revient au même reproche ; il accuse Diodore de réfuter ceux qui enseignent la sphéricité du ciel par des arguments qui n'ont pas de force démonstrative (3). Dans les chapitres vingt-cinquième et vingt-sixième de son ouvrage il apporte des raisons pieuses, mais qui n'ont pas une très grande force démonstrative (4). Dans le chapitre vingt-septième ni il n'expose exactement les opinions qu'il attribue aux astrologues, ni il n'emploie des arguments démonstratifs (5). Le chapitre trente-deuxième ne contient rien de vrai pour la réfutation des adversaires ni rien de vraisemblable ; mais autant Diodore est pieux, autant il est faible dans la réfutation de l'erreur (6). Même ses citations de l'Écri-

(1) τοῖς δὲ ἐπιχειρήμασιν ἔστι μὲν οἷς ὀρθῶς τε καὶ εὐφυῶς ἐπιβάλλει, διελέγχων τοὺς τὴν εἱμαρμένην δοξάζοντας, ἔστι δὲ ὅπου πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον τὸν ἀγῶνα φέρει, καὶ μηδὲ σαφῶς τὸ τῶν ἐναντίων ἐξακριβῶν δόγμα. Ὅθεν πολλάκις οὐκ ἐκείνοις, πρὸς οὓς ὁ πόλεμος, ἀλλ' ἑτέροις μᾶλλον δόξειεν ἂν διαμάχεσθαι (*Cod.* CCXXIII, P. G., CII, 829).

(2) Πλὴν ὅ γε εὐγνώμων κριτὴν οὐχ ὑπὲρ ὧν οὐκ εὐστόχως ἐνιαχοῦ φέρεται μωμήσαιτο ἄν· ὑπὲρ ὧν δὲ σπουδάζει τὴν τῆς εἱμαρμένης πλάνην κατενεγκεῖν, καὶ ὡς οὐκ ἐν ὀλίγοις κατ' αὐτῆς εὐδοκιμεῖ, τὸν ἄνδρα τιμῆς καὶ χάριτος ἄξιον ἀνομολογεῖν ἐστι δίκαιος. (*Ibid.*).

(3) οὐ μέντοι γε διὰ τῶν ἰσχὺν ἐχόντων οἱ ἔλεγχοι πρόεισι. (*Ibid.*, ... 837).

(4) Τὸ δὲ κε' καὶ ς' κεφάλαιον εὐσεβεῖς μὲν προβάλλεται λόγους, πρὸς ἔλεγχον δὲ τῆς προκειμένης ὑποθέσεως τὴν ἰσχὺν οὐ λίαν ἐπιδεικνυμένους. (*Ibid.*).

(5) Ἐν δὲ τῷ κζ' δόξας προθέμενος περί τε οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἀστέρων, ἅς λέγει τῶν ἀστρολογούντων εἶναι, οὔτε ταύτας ἀκιβδήλως προάγει, καὶ τὰς κατ' αὐτῶν ἐπιχειρήσεις οὔτε ἀποδεικτικάς, ἀλλ' οὐδὲ διὰ τοῦ πιθανοῦ δείκνυσι προϊούσας. (*Ibid.*).

(6) Τὸ δὲ λβ' οὐδὲν τῶν ἀληθῶν πρὸς ἀνατροπήν, οὐδ' ὅσον εἰς τὸ φαινόμενον,

ture sont défectueuses (1). Il est vrai qu'il a une élocution claire et distinguée (2).

Ce n'est là qu'un défaut qui ne tire pas à conséquence ; et si Diodore n'était repréhensible qu'au point de vue logique, sa réputation serait indemne. Mais une accusation plus grave pèse sur sa mémoire. On lui reproche d'avoir posé les bases de l'hérésie et préparé les voies au nestorianisme. On assure qu'en combattant les ariens et les apollinaristes il ne sut pas éviter le danger de réduire à une simple habitation l'union du Verbe avec la nature humaine (3) ; on ajoute qu'il admettait deux hypostases en Jésus-Christ (4). Consultons les témoignages anciens.

Photius ne parait pas, de prime abord, être conséquent avec lui-même, ce qui diminue peut-être l'importance de son appréciation. D'un côté il déclare que Diodore dans ses *Différents arguments sur l'Esprit-saint* se montre déjà atteint de la maladie de Nestorius (5) ; de l'autre côté il nous apprend que dans son traité *contre* ou *sur le Destin*

ἀναγράφει· ἀλλ' ὅσον ὁρᾶται κἀνταῦθα τοὺς λογισμοὺς εὐσεβῶν ὁ ἀνήρ, τοσοῦτον ἔχει τὸ ἄτονον, ὅσα γε πρὸς τὴν ἀνασκευὴν τῆς πλάνης. (*Ibid.*, ... 841).

(1) Ἐξ οὗ εὐσεβοῦντα μὲν τὸν ἄνδρα, οἷς κέχρηται, θείη ἄν τις, ἀκριβείᾳ δὲ λογισμῶν τὴν τῶν Γραφικῶν μαρτυρίαν προτείνειν οὐκέτι ὁμοίως φήσειεν. (*Ibid.*, ... 872).

(2) Ἔστι δὲ τὴν φράσιν καθαρός τε καὶ εὐκρινὴς ὁ ἀνήρ. (*Ibid.*, ... 877).

(3) « In dem Bestreben, den Arianern gegenüber die wahre Gottheit und den Apollinaristen gegenüber die vollkommene Menscheit Jesu Christ zur Anerkennung zu bringen, entging Diodor nicht der Gefahr, die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen zu einem blossen Innewohnen (ἐνοίκησις) des Logos in einem Menschen herabzudrücken ». (Bardenhewer, *op. cit.*, p. 300-301.

(4) « so steht doch fest, dass er eine doppelte hypostase in Christus lehrte ». (*Ibid*).

(5) Ἐμπεριείχετο δὲ τῇ δέλτῳ καὶ Διοδώρου Ταρσοῦ « Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διάφορα ἐπιχειρήματα », ἐν οἷς τὴν Νεστορίου νόσον αὐτὸς ἐπιδείκνυται προηρρωστηκώς. (*Cod.* CII, *Ibid.*, 372).

Diodore se montre très pieux et ne verse nullement dans l'opinion de l'impie Nestorius par rapport au Fils de Dieu (1). Il est vrai qu'il faudrait savoir à quelle époque précise il composa ces deux ouvrages ; car rien ne s'oppose à ce qu'il ait eu des idées successives. Au moment où il composa le Περὶ ou Κατὰ εἱμαρμένης, Diodore pouvait être parfaitement orthodoxe, tandis qu'il est possible que, au moment où il écrivit le Περὶ ἁγίου Πνεύματος, il fût imbu d'idées nestoriennes. En tout cas, nous devions enregistrer ce jugement de Photius.

Cyrille d'Alexandrie écrivit tout un ouvrage contre Théodore de Mopsuesteet Diodore de Tarse. De cet ouvrage il ne nous reste que de courts fragments en latin (2). Or, voici les erreurs que Cyrille reproche à Diodore de Tarse : il l'accuse d'avoir enseigné qu'il y eut un temps où la chair de la sainte Vierge était comme celle des autres hommes, c'est-à-dire non sanctifiée, et non la chair du Verbe (3) ; il l'accuse d'admettre en Jésus-Christ deux fils, c'est-à-dire deux personnes (4) : enfin il lui reproche d'avoir accusé Cyrille d'avoir admis en Notre Seigneur une dualité (5). — Le même Cyrille, dans sa lettre à

(1) Ἔστι μὲν οὖν ἐν τούτοις εὐσεβῶν ὁ ἀνήρ, καὶ οὐδὲ περὶ τὴν δόξαν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἣν ἡ τοῦ Νεστορίου λύσσα διασπαράττει, σφαλλόμενος. (*Cod.* CCXXIII, *Ibid.*, 829).

(2) P. G., LXXVI, 1437-1450.

(3) Nemo vel tenuem concedit temporis fuisse articulum, quo illa communis coeterisque carnibus similis fuerit, ut a te dictum est, et non potius Verbi caro. (*Ibid.*... 1450).

(4) Tu ergo dum ejus tantummodo transmutationem admittis in carnem inanimam intellectuque carentem, unicum illum in duos dividis filios, veritatem hanc quod unus sit Filius impie respuens (*Ibid.*).

(5) Saepe jam diximus, quo tempore capitulorum omnium apologiam quodammodo fecimus, non propterea quod naturae ad adunationem accesserunt, idcirco dualitatem (in Christo) esse admittendam (*Ibid.*).

Acacius, évêque de Mélitène, accuse aussi gravement Théodore de Mopsueste et Diodore (1).

Quant à Léonce de Byzance, il déclare ouvertement que Diodore fut le chef et le père des maux et de l'impiété de Nestorius (2).

En face de toutes ces affirmations il est difficile d'admettre que Diodore de Tarse ait toujours formulé une doctrine orthodoxe. Consciemment ou non il posa des principes dont Nestorius ne manqua pas de se servir pour tirer les plus funestes conclusions. Mais quelle qu'ait été l'imprudence de Diodore, on serait injuste de le regarder comme hérétique et de suspecter la pureté de ses intentions (3). On est si exposé à se tromper et surtout dans des matières si obscures, que Diodore avec la meilleure volonté du monde et l'intention la plus pure a pu glisser dans l'erreur et poser de faux principes théologiques. L'historien a le devoir de mettre en lumière les défaillances doctrinales et en même temps de tenir compte des services rendus à la science et à l'orthodoxie par l'évêque de Tarse.

D'autre part Photius tombe dans l'excès et commet une erreur historique quand il affirme (4) que Diodore fut condamné comme herétique par le cinquième concile œcuménique (Constantinople, 553). Le cinquième concile

(1) Inspectis Theodori ac Diodori libris, quos scripserunt non de Incarnatione Unigeniti, sed magis contra Incarnationem, posui aliqua ex capitulis, et quo potui modo contradixi eis, declarans abominatione prorsus plenam esse sententiam ipsorum. (*Epist*, 40, *Ibid.*, *note* 2).

(2) τῶν κακῶν αὐτῷ καὶ τῆς ἀσεβείας ἀρχηγέτης γενόμενος καὶ πατὴρ Διόδωρος, κ. τ. λ. (*Adv. Incorrup. et Nestor.*, III, 9, P. G., LXXXVI, 1363).

(3) ein Ergebniss, welches freilich keine Berechtigung gibt ihn als formellen Häretiker zu bezeichnen. (HARDENHEWER, *Op. cit.*, p. 301)

(4) *Cod.* XVIII : τὰ περὶ Διοδώρου Ταρσοῦ καὶ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας, καὶ αὐτοὶ ὁμοίως ἀνεθεματίσθησαν. (*Ibid.*, 57).

n'eut guère à s'occuper de l'évêque de Tarse : il condamna uniquement les Trois-Chapitres, c'est-à-dire les écrits de Théodore de Mopsueste, les écrits de Théodoret de Cyr contre Cyrille et le concile d'Ephèse, et la lettre d'Ibas d'Édesse au persan Maris. Les Actes du Concile sont là pour en faire foi. Les condamnations les plus importantes se trouvent dans les quatre derniers canons (XI, XII, XIII, XIV). Or dans aucun de ces canons le nom de Diodore n'est prononcé. Le canon XI anathématise Arius, Eunomius, Macedonius. Apollinaire. Nestorius, Eutychès et Origène et d'autres impies (1). Le canon XII est uniquement dirigé contre Théodore de Mopsueste (2). Le canon XIII condamne Théodoret de Cyr (3). Enfin le canon XIV frappe d'anathème la lettre d'Ibas et ses défenseurs (4). Nulle part il n'est fait mention du nom de Diodore. Cela prouve qu'il faut toujours examiner avec la plus grande attention les affirmations de Photius. Sans doute le patriarche de Constantinople était une intelligence de premier ordre ; son érudition était très vaste. Malheureusement quelquefois il semble dominé par une certaine passion ou succomber à un certain parti pris.

Nous avons à peine effleuré la figure de Diodore de Tarse. Nous ne pouvons pas donner à notre sujet de plus longs développements parce que les documents

(1) Εἴ τις μὴ ἀναθεματίζει Ἄρειον, Εὐνόμιον, Μακεδόνιον, Ἀπολινάριον, Νεστόριον, Εὐτυχέα καὶ Ὠριγένην .... ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

(2) Εἴ τις ἀντιποιεῖται Θεοδώρου τοῦ ἀσεβοῦς, τοῦ Μοψουεστίας ...... ἀνάθεμα ἔστω.

(3) Εἴ τις ἀντιποιεῖται τῶν ἀσεβῶν συγγραμμάτων Θεοδωρίτου ..... ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

(4) Εἴ τις αντιποιεῖται τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι πρὸς Μάρην τὸν πέρσην ..... ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

historiques nous font défaut. Quelle conclusion générale tirer ? — Diodore de Tarse fut un esprit hardi, un novateur en fait de méthodes, un remueur d'idées. Épris du désir de savoir et de connaitre, il chercha avec une ardeur infatigable à résoudre les problèmes que se posait son esprit. Malheureusement, comme tous les esprits hardis et originaux, qui créent un mouvement et donnent une vigoureuse impulsion, il versa dans de déplorables excès qui l'ont déconsidéré devant la postérité. Le degré de son orthodoxie, que nous ne connaissons que par des rapports empruntés à autrui, est certainement très faible, même insuffisant dans les questions qu'on agitait alors. Est-ce à dire qu'il faille lui jeter trop facilement la pierre ? L'histoire froide et impartiale doit faire la part des circonstances. Diodore voulut tracer un nouveau sillon dans le champ des recherches et des discussions doctrinales toujours délicates et passionnantes, et dans cette tentative il n'eut pas assez de discernement et de sens dogmatique pour éviter les dangers qui se dressaient sur son chemin. On devint dans la suite d'autant plus susceptible à son égard qu'il avait été le maitre de Théodore de Mopsueste et que Nestorius ne se faisait pas scrupule de s'appuyer sur lui pour défendre sa conception christologique. Il est regrettable que son autre disciple, le grave saint Jean Chrysostôme, ne nous ait laissé aucun renseignement sur sa doctrine.

Paris. V. Ermoni.

TOBIE ET AKHIAKAR.

Pendant de longs siècles, le livre de Tobie fut considéré d'un accord unanime au sein du christianisme comme un livre strictement historique. Son historicité n'a commencé à y être mise en doute, puis niée qu'à partir du XVI[e] siècle par le Protestantisme.

Depuis cette époque, quelques rares écrivains catholiques isolés, tels que Jahn et Movers dans la première partie du XIX[e] siècle et, en ces derniers temps, le professeur Scholz de Wuerzbourg, ont contesté, à leur tour, le caractère historique à ce livre.

Tout récemment, l'historicité du livre de Tobie a subi un nouvel assaut de la part d'un autre savant catholique, folkloriste distingué, à savoir de la part de M. Cosquin (1). Ce savant infère de la mention faite en quatre endroits différents du livre de Tobie de certains faits afférents à un personnage désigné sous le nom d'ACHIACHAROS ou d'AKHIAKAR, (2) en transcription hébraïque, que le livre de Tobie a ses racines dans un roman très ancien, dont le

(1) Voir *Revue biblique*, pages 50-82 et pages 510-531, année 1899.

(2) C'est là un surnom, donné par Tobie à Anaël, son neveu, probablement à l'occasion des secours qu'il reçut de lui à l'époque de son indigence. Ce surnom peut s'énoncer aussi AKHIJAKAR et il signifie alors « *mon* précieux parent. »

héros est un personnage du nom d'AHIKAR, qu'on identifie avec Achiacharos du livre de Tobie.

On prétend en outre retrouver dans ce livre d'autres données afférentes à la conduite indigne d'un fils adoptif d'Achiacharos à l'égard de ce dernier, qui ne seraient également que l'écho de certaines données concernant un tel personnage mis en scène dans le roman d'Ahikar. On infère de là que tout le livre de Tobie n'est qu'un pur roman.

La perte du texte original du livre de Tobie, qui fut sans doute hébreu, ainsi que la défectuosité actuelle des diverses Versions de ce livre n'ont pas peu contribué à rendre son historicité suspecte. Une exégèse erronée, ayant sa source dans cette défectuosité, a donné naissance à une quantité d'interprétations impliquant des erreurs historiques flagrantes faussement imputées à l'auteur du livre.

Avant d'aborder l'examen du problème TOBIE et AKHIKAR, passons sommairement en revue les principales objections historiques soulevées contre l'historicité du livre de Tobie, et montrons que les prétendues erreurs historiques qu'on lui impute tombent d'elles-mêmes devant la légitime exégèse de son contenu mise en regard des faits de l'histoire. (1)

I.

Commençons par examiner la prétendue erreur à la fois chronologique et historique imputée au passage, I, **21-22**, texte grec, du livre de Tobie.

(1) Voir notre travail sur le *livre de Tobie* dans la REVUE DES QUESTIONS HISTORIQUES, livraison de Janvier 1895.

On prétend que, contrairement au contenu de ce passage, Sennachérib, de retour de sa désastreuse expédition de l'an 701 contre la Palestine, survécut à cette expédition, non pas cinquante cinq jours, comme le porte le passage, I, 21[a], mais onze ans, à savoir jusqu'au 20 tébet 681, c'est-à-dire jusqu'au commencement de Janvier 680.

Ce qui a fourni à certains interprètes l'occasion d'endosser au livre de Tobie cette grossière erreur, c'est la place actuellement occupée par ce passage dans les Versions. En vertu de la place qu'il y occupe, ce passage semble avoir une liaison intime avec le fait y mentionné immédiatement avant, à savoir avec le fait de la première persécution subie par Tobie de la part de Sennachérib, récemment retourné à Ninive de sa malheureuse expédition en Palestine de l'année 701.

Mais il est à remarquer que le passage en question, I, 21-22, — II, 1[a], est une sorte de petit bloc erratique, arraché à sa place originaire, qui est venu s'échouer à l'endroit qu'il occupe actuellement dans le livre. Sa place originaire était après le chapitre XIII, où il faisait suite au récit contenu dans les chapitres, I, 1-20 et II-XIII, c'est à dire au récit de toute une série d'évènements postérieurs à la *première* persécution subie par Tobie en 701 de la part de Sennachérib.

Dans le passage, I, 21-22-II, 1[a], il s'agit donc d'une *seconde* persécution à laquelle Tobie fut en butte à la fin du règne de Sennachérib. (1) Exaspéré par les mauvaises nouvelles qui lui venaient de la Palestine, le monarque

(1) Cela résulte déjà du fait que, lors de la première persécution, Tobie s'enfuit avec sa femme et son fils (I, 20), par contre, lors de la seconde persécution, il s'enfuit tout seul, car, après qu'il eut été gracié par Asarhaddon, sa femme et son fils lui furent rendus, II, 1[a].

assyrien se vengea de ses déboires sur les Juifs captifs à Ninive qu'il fit massacrer, défendant en même temps d'ensevelir les cadavres de ses victimes. Tobie contrevint de rechef à cet arrêt du tyran en donnant secrètement la sépulture aux corps de ses compatriotes mis à mort. Le fait fut éventé comme jadis, et Tobie fut contraint de s'enfuir de sa maison et de se tenir caché pour échapper à la mort. Sa maison et ses autres biens furent mis sous séquestre et sa femme et son fils retenus comme otages. Sara, sa belle-fille, avait été sans doute mise préalablement en lieu sûr.

L'identité pour ainsi dire absolue de ces faits avec ceux de la première persécution subie par Tobie aura été cause que ce second récit, qui faisait suite au chapitre XIII, fut considéré comme un pur doublet du récit, I, 19-21, et le passage, I, 21^{b}-22, comme devant être transposé à la suite de ce récit. De là la suppression du commencement du récit de la seconde persécution et le déplacement du passage, I, 21^{b}-22, de sa place originaire immédiatement après le chapitre XIII à la place indue qu'il occupe actuellement dans les Versions du livre de Tobie, où il bouleverse l'économie historique et chronologique du livre.

Une fois le passage en question rétabli à sa place originaire, à savoir après le récit, supprimé après le chapitre XIII, de la *seconde* persécution subie par Tobie de la part de Sennachérib sur la fin de son règne, tout rentre dans l'ordre tant au point de vue chronologique qu'au point de vue historique, et il n'y a plus rien dans son contenu qui prête le flanc à quelque difficulté.

Il résulte alors de ce passage que Sennachérib fut assassiné par deux de ses fils cinquante-cinq jours,

suivant le texte grec, quarante-cinq jours, suivant la Vulgate, I, 24, après qu'il fit rechercher Tobie une seconde fois pour le mettre à mort. (1)

A ce tyran succéda sur le trône un autre de ses fils, ASARHADDON, désigné par le texte grec sous le nom de SACHERDON. Le crédit, dont jouissait auprès du nouveau monarque un neveu de Tobie, ANAËL de son nom de famille, doté par Tobie du surnom d'AKHIJAR ou de « parent précieux, » à cause des bons services reçus de la part de ce parent, eut pour résultat que l'intercession d'Anaël auprès du souverain en faveur de Tobie en obtint la grâce pleine et entière de son oncle fugitif. Celui-ci fut autorisé, ainsi qu'il est dit dans le passage, I, 25, (Vulgate) et II, 1[a], (T. G.,) à rentrer dans sa maison et à y rejoindre sa femme et son fils, qui y avaient été sans doute retenus en guise d'otages dans l'espoir de parvenir à mettre la main sur le fugitif au cas où il se hasarderait à venir les voir furtivement.

De l'exposé qui précède il résulte que du moment qu'on replace le petit bloc erratique, I, 21[a]-22, II, 1[a], à sa place originaire l'objection, qu'on a prétendu en tirer contre la véracité historique du livre de Tobie, tombe d'elle-même.

Une autre objection soulevée contre l'historicité du livre de Tobie est basée sur le nom d'ENEMESSAR donné dans le passage, I, 15, (T. G.,) au père de Sennachérib, alors que l'histoire atteste que le dernier était le fils et le successeur de SARGON. Aujourd'hui il est généralement

(1) La Vulgate omet toute la partie du récit concernant l'avènement d'Assarhaddon au trône d'Assyrie après la mort de Sennachérib ainsi que de l'élévation d'Achiacharos au rang de premier ministre de ce monarque et des services rendus par ce personnage à Tobie, son oncle, faits mentionnés par les textes grecs et l'Itala dans le passage, I, 21-22.

reconnu que le nom Enemessar n'est qu'une transcription vicieuse du nom de Salmanassar, sous lequel la Vulgate désigne le père de Sennachérib. Or, tel fut effectivement le nom de règne pris d'abord par Sargon au moment de son avènement au trône et il était connu sous le nom de Salmanassar (V,) et pas sous le nom de Sargon, à Tyr, (1) c'est à dire dans le voisinage de la tribu de Nephtali, à laquelle appartenait Tobie. Dès lors, rien d'étonnant à ce que Tobie, qui n'a certes point ignoré la proclamation de Sargon comme roi d'Assyrie avant la prise de Samarie par qui il fut déporté à Ninive après la chute de cette ville, ait désigné ce monarque dans son « Journal » sous le nom de Salmanassar, son premier nom de règne, et pas sous celui de Sarru-Kenu ou de Sargon, qu'il prit plus tard. Ainsi tombe l'objection précitée.

On objecte encore contre la véracité historique du livre de Tobie la mention qui y est faite de compatriotes de Tobie déportés en Médie. Or, c'est là, prétend-t-on, un flagrant anachronisme attendu que la Médie était encore indépendante de l'Assyrie à l'époque du commencement du règne de Sargon.

Cette difficulté est plus apparente que réelle. En effet, pour la résoudre il suffit de tenir compte du fait mentionné par M. Vigouroux, (2) à savoir que « les Mèdes avaient envahi les pays situés à l'ouest de Rhagae et s'y étaient solidement établis dans les temps qui précédèrent

(1) En effet, voici ce que nous lisons à la fin d'un extrait de Ménandre inséré par Flavius Josephe dans ses *Antiquités juives*, livre IX, chapitre XIV : *Et haec quidem sunt quae in Tyriorum Annalibus de* Salmanassare, *assyrio rege, scripta inveniuntur*. C'est Sargon qui est désigné ici sous le nom de Salmanassar. — Voir Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, page 260.

(2) *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, pages 168-169.

l'avènement de Téglathpalassar III, l'avant-dernier prédécesseur de Sargon. Ce voisinage inquiéta les Assyriens. Téglathpalassar porta ses armes dans la direction du Zagros dès la seconde année de son règne ; il parcourut victorieusement la Médie dans toute son étendue et ses succès furent tels qu'il n'eut pas besoin d'y recommencer ses expéditions pendant tout le reste de son règne. » Rien dans l'histoire d'Assyrie ne révèle que soit Salmanassar IV, son successeur, soit Sargon aient eu à s'occuper de la Médie avant 716, date de la première campagne de Sargon contre ce pays.

D'ailleurs, il importe de remarquer qu'il semble résulter du contexte du passage, I, 13-18, que Tobie entra en faveur auprès de Sargon dans les dernières années du règne de ce monarque et se rendait parfois en Médie déjà assujettie alors par Sargon à l'Assyrie. (1) Or, ce n'est certes pas une hypothèse improbable que de supposer que, après avoir conquis la Médie, Sargon ait, suivant la coutume des monarques assyriens, transplanté la population de certains cantons mèdes en Assyrie et l'y ait remplacée par des captifs juifs déportés antérieurement en Assyrie.

Il résulte de là qu'on ne saurait pas tirer légitimement un argument contre la véracité historique du livre de Tobie du fait de la mention de l'existence en Médie de captifs juifs relevant de l'Assyrie à l'époque en question.

En ce qui concerne l'intervention d'agents surnaturels dans le livre de Tobie, nous avons montré dans notre travail déjà cité sur LE LIVRE DE TOBIE qu'il n'y a lieu de

(1) Voir notre travail : *La dynastie Déjocide* dans le MUSÉON de Louvain, Mars, 1899, page 8, et page 4 du tirage à part.

tenir compte de ce qu'on prétend déduire de là contre l'historicité du livre. (1)

II.

Abordons maintenant l'examen du problème TOBIE *et* AKHIKAR, ou, en d'autres termes, examinons si, en présence de ce que raconte le livre de Tobie concernant ACHIACHAROS et du contenu du roman d'AHIKAR, on est autorisé à dire que les données concernant Achiacharos et d'autres données encore ont été empruntées à ce roman et que cela prouve que l'auteur du livre de Tobie a voulu nous donner dans ce livre non pas un récit historique, mais un pur roman. Dans le but de faciliter l'intelligence de ce qui suit nous mettons sous les yeux du lecteur les passages en question du livre de Tobie.

Codex sinaiticus.	*Codex vaticanus.*	*Vetus Itala.*
I. 21 ... καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς υἱὸς αὐτοῦ (Sennacherib) μετ' αὐτόν, καὶ ἔταξεν Ἀχείχαρον τὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου υἱὸν (c'est le vieux Tobie qui parle) ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς εἶχεν τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν.	*I. 21* ... καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναὴλ, υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου, ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν.	Et regnavit post eum (Sennacherim) Archedonassar filius ejus pro eo, et constituit Achicarum, filium fratris mei Annanihel, super omnem curam regni, et ipse habebat potestatem super omnem regionem.
22. Τότε ἠξίωσεν Ἀχίχαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ κατῆλθον εἰς τὴν Νινευή. Ἀ-	22. Καὶ ἠξίωσεν Ἀχιάχαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ ἦλθον εἰς τὴν Νινευῆ. Ἀχιά-	Tum petiit Achicarus regem pro me : erat enim consobrinus meus ;

(1) Au sujet de l'identification du démon ASMODÉE du livre de Tobie avec l'AESHMODAËVA avestique, voir dans le *Dictionnaire apologétique* de l'abbé Jaugey l'article AHRIMAN de Mgr de Harlez, et aussi ce que dit à ce sujet M. Halévy dans la *Revue sémitique*, livraison de Janvier 1900, page 43.

χείχαρος γὰρ ἦν ὁ ἀρχιοινοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστὴς ἐπὶ Σενναχηρεὶμ βασιλέως Ἀσσυρίων, καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονὸς ἐκ δευτέρας· ἦν δὲ ἐξάδελφός μου καὶ ἐκ τῆς συγγενίας μου.

χαρος δὲ ἦν ὁ οἰνοχόος, καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου, καὶ διοικητης, καὶ ἐκλογιστής, καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονὸς ἐκ δευτέρας· ἦν δὲ ἐξάδελφος μου.

et descendi in Ninive in domum meam, et reddita est mihi uxor mea Anna et filius meus Thobias.

II, 10. (Après que le vieux Tobie est devenu aveugle).

Καὶ Ἀχειάκαρος ἔτρεφεν με ἔτη δύο πρὸ τοῦ αὐτὸν βαδίσαι εἰς την Ἐλυμαίδα.

II, 10. Ἀχίαχαρος δὲ ἔτρεφεν με ἕως οὗ ἐπορεύθην εἰς τὴν Ἐλυμαίδα.

Achicarus autem pascebat me annis duobus priusquam iret in Limaïdam.

XI, 17. Ἐν τῇ ἡμέρα ταυτῇ ἐγενετο χαρὰ πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς οὖσιν ἐν Νενενῇ. Καὶ παρέγενοντο Ἀχεικὰρ καὶ Ναβὰδ οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ χαίροντες πρὸς Τωβειν.

XI, 17. Καὶ ἐγένετο χαρὰ πᾶσι τοῖς ἐν Νινευὴ ἀδελφοῖς αὐτοῦ. Καὶ παρεγένετο Ἀχιάχαρος καὶ Νασβᾶς, ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ. Καὶ ἤχθη ὁ γάμος Τωβεία μετ' εὐφροσύνης ἡμέρας ἑπτα.

In illa die erat gaudium magnum omnibus Judaeis qui erant in Ninive. Et venit Achicarus et Nabal, avunculus illius, gaudentes ad Thobin. Et consummatae sunt nuptiae cum gaudio septem diebus et data sunt ei munera multa.

XIV, 10. Ἴδε, παιδίον, ὅσα Ναδὰβ ἐποίησεν Ἀχειχάρῳ τῷ ἐκθρεψάντι αὐτόν, οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν, καὶ ἀπέδωκεν ὁ Θεὸς τὴν ἀτιμίαν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ· καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος, καὶ Ναδὰβ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος ἔτι ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι Ἀχείκαρον. Ἐν τῷ ποιῆσαι με ἐλεημοσύνην ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Ναδαβ, καὶ Ναδὰβ ἔπεσεν εἰς τὴν

XIV, 10. Τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Αδαμ Ἀχιαχάρῳ τῷ θρέψαντι αὐτόν, ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτον εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ· καὶ Ἀχιάκαρον μεν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ανταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος· Μανασσῆς ἐποίησεν ἐλεημοσύνην, καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς επηξεν αὐτῷ· Ἀδὰμ δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο.

Nunc ergo, fili, exi à Ninive et noli manere hic ; sed quâcumque die sepelieris matrem tuam circa me, eâdem die noli manere in finibus ejus : video enim quià multa iniquitas est in illa et fictio multa perficitur, et non confunduntur. Ecce filius Nabad quid fecit Achicaro qui eum nutrivit, quem vivum deduxit in terram deorsum, sed reddidit Deus malitiam

παγίδα τοῦ θανάτου καὶ ἀπώλεσεν αυτον.

Καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε τί ποιεῖ ἐλεημοσύνη καὶ τί ποιεῖ ἀδικία, ὅτι ἀποκτέινει.

illius ante faciem ipsius : et Achicar exiit ad lucem, Nabad autem intravit in tenebras aeternas, quia quaesivit Nabad Achicarum occidere.

Après qu'il a été établi plus haut que les objections faites contre l'historicité du livre de Tobie ne tiennent pas debout, nous aurions le droit d'opposer à l'objection déduite des passages allégués une fin de non-recevoir, une sorte de question préalable. Nous pourrions prétendre que les données concernant Achiacharos contenues dans le livre de Tobie sont strictement historiques à l'égal des autres et que c'est l'auteur du roman d'Ahikar qui a tablé sur ces données et sur d'autres encore du même livre et qu'il en a tiré les matériaux avec lesquels il a construit son roman. Cependant, afin de convaincre le lecteur du bien-fondé de cette dernière assertion étayons-la de quelques preuves.

Voici notre raisonnement. Du fait, que dans le cours presque tout entier du livre Tobie parle constamment à la première personne, (1) il résulte que c'est Tobie lui-même qui raconte sa propre histoire, que c'est lui, par conséquent, qui est l'auteur de la majeure partie du livre qui porte son nom. En ce cas, eu égard aux données du livre, ce récit date, quant à sa première partie, de la fin du VIII[e] siècle, et, quant à sa partie finale, du commencement du VI[e] siècle avant notre ère.

(1) Nous inférons cela des passages, I, 21-22 (Codex sinaïticus), qui doit être transposé après le chapitre XIII, et XI, 17 (ibidem), qui est à transposer après le passage, I. 21-22, car le fait y mentionné est certainement postérieur à celui dont il s'agit dans celui-là.

En effet, une fois qu'il est établi que les données principales du livre sont strictement historiques, — et la chose est établie, — la susdite déduction en ce qui concerne la date du récit devient incontestable.

Oserait-on prétendre que la composition du roman d'Ahikar est antérieure aux dates précitées ? Sans doute, non ! En ce cas, ne s'ensuit-il pas, d'une part, que les faits concernant le personnage Achiacharos, relatés dans le livre de Tobie ont le même caractère historique que le reste du livre, et, d'autre part, que l'auteur postérieur du roman d'Ahikar a puisé dans ce livre les données fondamentales de son roman ?

Ou bien, osera-t-on prétendre que les données du livre de Tobie concernant Achiacharos ne cadrent pas avec le reste de ce livre ? Cette dernière assertion est manifestement fausse. En effet, ces données s'harmonisent parfaitement avec le reste du contenu du livre, chacune d'elles, mise à sa due place, y apparait comme réclamée par le contexte. On peut dire que quelques unes d'entre elles sont indispensables pour pouvoir rendre compte d'autres faits, et des plus importants, consignés dans le livre. Telles sont les données suivantes, à savoir, d'abord celle-ci, II, 10, qu'Achiacharos, neveu de Tobie, secourut son oncle dans son état d'indigence auquel l'avait réduit la première persécution à laquelle il fut en butte de la part de Sennachérib en 701, puis cette autre, I, 22, à savoir qu'Achiacharos, devenu le vizir du roi Asarhaddon, fils et successeur de Sennachérib, obtint de son royal maitre la grâce de Tobie, qui avait été en butte à une nouvelle persécution de la part de Sennachérib moins de deux mois avant la fin tragique da son persécuteur.

Remarquons, en ce qui concerne la première donnée,

que le texte du Codex sinaïticus porte ceci : *Et Achiacharos me nourrit deux ans avant qu'il s'en alla dans l'Élymaïde*, (καὶ Ἀχειάκαρος ἔτρεφεν με ἔτη δύο πρὸ τοῦ αὐτὸν βαδίσαι εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα). Dans ce départ d'Achiacharos pour l'Élymaïde (1) il faut voir, nous semble-t-il, la fuite de ce personnage hors de l'empire d'Assyrie, sans doute parce qu'il avait appris qu'on l'avait dénoncé à Sennachérib comme ayant procuré à Tobie, son oncle, que le tyran recherchait en vain, une sûre cachette.

Il n'est plus fait mention d'Achiacharos qu'après la mort de Sennachérib et l'avènement d'Asarhaddon, son fils et son successeur, et cela en qualité de premier ministre du dernier. Ce n'est pas, nous semble-t-il, une conjecture improbable que de croire que, quelque temps après sa fuite en Élymaïde, Achiacharos se transporta de là à la résidence inconnue d'Asarhaddon hors de Ninive, où celui-ci, déjà associé au trône dans les dernières années du règne de son père, veillait à la sûreté de l'empire avec une partie de l'armée assyrienne, probablement, à l'époque en question, dans le voisinage de l'Élymaïde, contre laquelle avait guerroyé son père en 695 sans parvenir à s'en rendre maître. Achiacharos parvint à attirer sur sa personne l'attention d'Asarhaddon et à gagner sa faveur à ce point que celui-ci le créa son premier ministre après son avènement au trône en 680.

De cette manière les deux susdits faits concernant Achiacharos, relatés l'un, chapitre II, 10, malgré qu'il soit le premier dans l'ordre chronologique, l'autre, chapitre I, 22, s'enchaînent naturellement l'un à l'autre.

(1) S. Jérôme ne reproduit pas ce passage dans la Vulgate, mais celui-ci se lit aussi dans le Codex Vaticanus ainsi que dans l'Itala, laquelle porte également : *priusquam* IRET *in Limaidam*.

Nous avons montré plus haut que le passage, I, 21-22, (Codex sinaïticus), se trouvait placé originairement après le chapitre XIII. Nous considérons également les passages, XI, 17-18, 20-21, comme transposés hors de leur place originaire, car, à notre avis, ces passages doivent faire suite au passage, I, 21-22. En effet, voici ce que porte selon le texte grec le passage, I, 21[a]. *Il ne se passa point cinquante jours jusqu'à ce que ses fils l'assassinèrent*, à savoir Sennacherib, *et ils s'enfuirent dans les monts Ararat. Et Sacherdon, son fils, régna à sa place et il confia à* ACHIACHAROS ANIËL, *fils de mon frère, la gestion des finances de l'empire et toute son administration. Et Achiacharos intercéda en ma faveur et je vins à Ninive.*

Ce qui suit, v. 21[b], semble représenter une autre leçon du texte original conçue dans les termes suivants et insérée dans sa Version par le traducteur grec à la suite de la première leçon : *Et Achiarus était échanson et il avait la garde du sceau royal, il était en outre administrateur* de l'empire *et préposé aux finances.*

Et Sacherdon l'établit second après lui, *et il était le fils de mon frère.*

Comme suite à ce qui est dit à la fin du v. 22, (Itala) à savoir, *et je vins à Ninive*, le récit poursuit alors en ces termes : *Quand je rentrai dans ma maison, Anna, ma femme, et Tobie, mon fils, me furent rendus.* (Vaticanus, II, 1.)

A ce passage fait bonne suite la *fin* du passage, XI, 17, dans le texte grec conçue en ces termes : *Et il y eut une grande joie parmi tous ses parents* établis *à Ninive*, et à ce dernier le passage, XI, 20-21, (Vulgate), dont voici la teneur : *et Achior* [Achiacar] *et Nabath, cousins de Tobie, vinrent pleins de joie chez Tobie le félicitant de tous les biens*

dont Dieu s'était plu de le gratifier. Et tous firent festin durant sept jours avec de grandes réjouissances.

A mon avis, les divers passages que nous venons de citer forment ensemble un petit bloc détaché de sa place originaire après la fin du chapitre XIII et indûment disloqué et transposé aux endroits où nous trouvons les épaves.

Eu égard à ce qui a été dit plus haut concernant Achiacar, neveu de Tobie, ce personnage ne rentra à Ninive qu'après l'avènement au trône d'Asarhaddon, en 680, d'où il suit que le récit, XI, 20-21, et une partie du contenu des vv. 17 et 19 n'ont rien de commun avec l'évènement du retour de Tobie le jeune de son voyage en Médie auprès de ses parents à Ninive en 691, c'est-à-dire onze ans avant l'avènement d'Asarhaddon.

Quand on considère attentivement la teneur actuelle du chapitre XI, on constate aisément que, à partir des vv. 10-11, son texte a été bouleversé. Voici comment, suivant notre sentiment, le texte était agencé originairement. Ayant appris l'arrivée de son fils, *Tobie sortit de la porte* de sa maison, *mais il tomba à terre, et son fils, courant vers lui, saisit son père*, vv. 10-11, puis, après avoir rendu la vue à son père, vv. 13-15[a], *son fils entra plein de joie dans la maison et il raconta à son père les grandes choses qui lui étaient arrivées en Médie*, v. 15[b].

A ce dernier passage fait très naturellement suite le récit contenu dans les vv. 16-17, dans le v. 18 (Vulgate) et dans le v. 19 T. G., mais, ainsi qu'il a été dit plus haut, il faut détacher de ce récit la fin du v. 17, et le v. 18, qui figure d'une manière plus complète dans la Vulgate, v. 20. A ce récit ainsi reconstitué font bonne suite les chapitres XII-XIII.

Suivant notre sentiment déjà exprimé plus haut, après le chapitre XIII suivait dans le texte primitif le récit, maintenant disparu en partie, d'une seconde persécution à laquelle Tobie fut en butte de la part de Sennachérib quarante-cinq ou cinquante-cinq jours avant le trépas de ce dernier. De ce récit il n'a été conservé que quelques fragments, à savoir dans le passage, I, 21-22, — II, 1[a], et dans les passages allégués du chapitre XI, la fin du v. 17 et le v. 18.

Ce qu'un remanieur peu intelligent du livre de Tobie a supprimé, c'est le début du récit de cette seconde persécution, considéré par lui comme un doublet du récit de la première persécution, subie par Tobie, à cause de l'identité du fait qui la provoqua, à savoir la sépulture donnée clandestimement par Tobie à ses compatriotes mis à mort, dont Sennachérib avait défendu d'ensevelir les cadavres. Ce remanieur ne remarqua point que l'époque à laquelle nous transporte le passage, I, 21-22, — II, 1, rattaché par lui au récit de la première persécution, est postérieure d'une vingtaine d'années à celle-là, qui date de l'an 701.

III.

Dans les pages qui précèdent nous croyons avoir montré suffisamment la cohésion intime avec le reste du contenu du livre de Tobie des passages, II, 10, (Codex Sinaïticus), I, 21-22, et de certains fragments du chapitre XI. Dans ces passages il est fait mention du personnage Anaël Achiacharos, que d'aucuns prétendent identifier avec Ahikar, le héros d'un roman qui porte son nom, et, dans les passages, XI, 20 et XIV, 10[b], d'un second

personnage, désigné dans le Codex Sinaïticus sous le nom de Nabad et de Nadab, et dans la Vulgate sous celui de Nabath, un neveu d'Achiacharos, devenu son fils adoptif. La dernière qualité est mentionnée par le Codex sinaïticus.

On ne viendra point prétendre, je suppose, que la mention du dernier personnage n'a pas de raison d'être, supposé le livre de Tobie un livre historique, surtout dans un discours tenu aux siens par Tobie peu de temps avant sa mort.

C'est là une assertion qui ne tient pas debout, d'abord eu égard aux liens de parenté qui liaient Achiacharos à Tobie ainsi qu'aux services qu'il rendit à ce dernier, puis, d'autre part, eu égard aux liens de parenté qui liaient Nadab à la fois à Achiacharos et à Tobie, dont le premier était l'arrière-neveu.

Et qu'on ne dise pas que le langage de Tobie dans le passage, XIV, 10, est trop laconique et trop obscur pour qu'il ait pu être compris par ceux à qui il s'adressait. Remarquons, en effet, que Tobie tint ce discours devant son fils et les membres les plus proches de sa parenté. Or, peut-on supposer raisonnablement que ceux-ci aient ignoré les évènements importants de la vie d'un proche parent élevé à la plus haute dignité de l'empire et l'ancien bienfaiteur insigne du chef de la famille ? Tobie avait-il besoin pour se faire comprendre d'eux d'entrer dans les détails de l'acte d'ingratitude commis par Nadab envers Achiacharos, son père adoptif, ainsi que du châtiment que le premier encourut de ce chef ? Évidemment, non.

Peut-être prétendra-t-on soutenir que l'énoncé même du passage en question, en tant qu'inintelligible pour

nous, du moins en ce qui concerne le véritable caractère de l'événement mentionné, révèle que l'auteur du livre de Tobie a pris ce fait dans un autre récit où il était raconté avec tous ses détails et qu'il plaça la mention de ce fait dans la bouche de Tobie sous sa forme raccourcie actuelle qui suffisait à son but, qui était d'inspirer à sa postérité l'horreur de l'ingratitude.

Le contexte de tout le livre de Tobie proteste contre cette supposition par le fait même qu'il désigne les deux personnages en question comme de proches parents de Tobie et mentionne leurs relations avec le dernier. Celui-ci, n'avait donc guère besoin d'aller chercher ailleurs que dans ses propres souvenirs le fait qu'il mentionne. Quant à l'absence de la mention des détails de ce fait, celle-ci s'explique aisément. En effet, il suffit de se rappeler que le livre de Tobie fut rédigé par les deux Tobie en guise d'un Journal familial. Or, de même que les auditeurs du discours de Tobie, les premiers lecteurs du livre de Tobie, contemporains de l'événement, ou à peu près, comprenaient à demi-mot. Puis, ils donnèrent à leur postérité respective l'explication du fait.

D'ailleurs, il n'était que naturel et dans l'ordre que dans le dernier discours avant sa mort Tobie manifestât sa joie et fit mention de l'heureuse issue finale pour Achiacharos du complot trâmé contre lui par son ingrat neveu et fils adoptif Nadab. C'est là une nouvelle preuve de la cohésion intime de ce que relate le livre de Tobie concernant ces deux personnages avec le reste du livre.

Puis, l'historicité du récit, aussi en ce qui concerne ces derniers, se trouvant établie par là même, c'était, d'autre part, une chose manifestement en harmonie avec le caractère de tout le récit que Tobie mit cet événement

familial devant les yeux de sa postérité en guise d'un préservatif contre le vice d'ingratitude, à savoir en leur montrant l'ingrat Nadab périssant dans le piège tendu par lui à Achiacharos, son insigne bienfaiteur.

Enfin le passage en question, tel que nous le lisons dans le Codex sinaïticus, est suffisamment clair, même pour nous, bien entendu au point de vue de son but parénetique, à savoir en tant qu'il nous montre l'ingratitude envers son bienfaiteur châtiée exemplairement dans la personne de l'ingrat Nadab.

Après ce qui a été établi dans les pages qui précèdent concernant ce que le livre de Tobie relate au sujet du personnage Achiacharos, nous nous croyons autorisé à dire que c'est sur ces données qu'a brodé l'auteur du roman d'Ahikar.

Plus tard, d'autres auront puisé dans ce roman la matière d'autres contes similaires.

Déjà en 1880, M. George Hoffmann exprimait au sujet de l'antériorité du livre de Tobie par rapport au roman d'Ahikar, dont il parait n'avoir connu qu'un fragment, et de la dépendance du second par rapport au premier le même sentiment que nous.

En 1890, dix ans après l'écrit de M. Hoffmann, dit M. Cosquin, (1) un prêtre catholique, M. G. Bickell, aujourd'hui professeur à l'université de Vienne, a posé la question sur son vrai terrain dans une lettre à l'Athenaeum de Londres. (2)

Après avoir indiqué les différents passages du Livre de Tobie, où il est fait mention d'Ahikar, il ajoute : « L'his-

(1) *Revue biblique*, pages 57-58 année 1899.
(2) Année 1890, II, page 170.

toire d'Achiqar doit nécessairement avoir été connue de l'auteur de Tobie. Quant à cette hypothèse qu'une main, qui n'aurait pas eu grand'chose à faire, aurait fabriqué cette histoire avec les quatre allusions à Achiacharos dans Tobie, on ne peut s'y arrêter un seul instant. En effet, pas une seule mention de Tobie, lequel, d'après le livre biblique, était l'oncle d'Achiacharos, ne se rencontre dans tout le livre d'Achiqar.

Il y a plus : Achiqar est présenté (dans son histoire) comme un païen qui, dans la suite, acquiert une connaissance quelque peu incertaine du vrai Dieu. Le diapason religieux du livre est assez peu élevé, et peut-être même ne date-t-il que d'une époque postérieure à la rédaction primitive. »

Dans ces réflexions finales ajoute M. Cosquin, M. Bickell avait comme pressenti, — ce qu'il ne pouvait connaitre à l'époque où il écrivait, — la vieille version arménienne avec son introduction *nettement polythéiste*, qui nous parait refléter la forme primitive.

La conclusion de M. Bickell, c'est que « la provenance originelle du livre demeure un problème. »

M. Cosquin partage entièrement le sentiment de M. Bickell, à savoir que « l'histoire d'Achiqar doit nécessairement avoir été connue de l'auteur de Tobie, » et que, par conséquent, l'histoire du sage Ahikar est plus ancienne que le livre de Tobie.

« Si cette autorité est une fois bien établie, dit M. Cosquin, (1) il en résultera d'une façon certaine que des allusions ont été faites par l'auteur de Tobie à un ouvrage que personne assurément ne peut considérer comme his-

(1) *Revue citée*, page 79 et suivante.

torique ; il en résultera qu'il a introduit dans son récit des personnages d'un conte oriental, et l'on sera forcément amené à se demander si le LIVRE DE TOBIE est réellement un ouvrage historique, ou s'il ne serait pas une longue parabole, remplie sans doute d'excellents enseignements, mais toute d'imagination. »

Examinons donc les prétendues preuves alléguées à l'appui de ce sentiment nouveau et de quel poids elles pèsent mises en regard des preuves que nous avons alléguées plus haut pour établir le caractère strictement historique du livre de Tobie.

IV.

Commençons par examiner la preuve déduite, en faveur de l'antériorité du roman d'Ahikar par rapport au livre de Tobie, du « diapason religieux peu élevé » de cette œuvre, voire de la physionomie polythéiste ou païenne sous laquelle y apparait son héros, notamment dans la Version arménienne considérée comme la version primitive. Tout autre aurait été, prétend-t-on, l'accent de cette œuvre au point de vue religieux, si son auteur en avait puisé les éléments fondamentaux dans le livre de Tobie, dont le ton monothéiste est fortement tranché d'un bout à l'autre du livre.

Ce raisonnement, impressionnant à première vue, a le tort de reposer sur une équivoque créée par le fait qu'on néglige de tenir compte d'un passage digne de remarque, qui se lit au début même du livre de Tobie, à savoir du passage, I, 4-6, dont voici le teneur selon l'Itala :

Lorsque je demeurais encore dans mon pays, dans le pays d'Israël, lorsque j'étais encore jeune, — c'est Tobie qui

parle, — *toute la Tribu de Nephtali, mon ancêtre, avait renoncé à la Maison sacrée de Jérusalem..... et toutes les tribus apostates offraient des sacrifices à Baal, au veau* (d'or de Béthel et de Dan), *ainsi que la maison de Nephtali, mon ancêtre ; moi seul, je me rendais à Jérusalem à l'occasion des fêtes, etc.*

A la suite de cette citation, M. Halévy (1) s'exprime comme il suit : « Tout s'explique maintenant. Akhiakar appartenait aux Israélites schismatiques qui, ayant abandonné le culte de Jérusalem, étaient tombés dans l'idolâtrie depuis la scission de Jéroboam. Ayant été transportés en Assyrie, ils continuaient sans scrupule leur culte idolâtrique : Akhiakar ne faisait pas exception. » En effet, où trouve-t-on dans les quatre passages relatifs à Achiachoras le moindre indice d'où on puisse inférer que ce personnage était animé, au point de vue religieux, d'autres sentiments que le reste de ses compatriotes apostats de la tribu de Nephtali ? N'est-il pas, au contraire, plutôt insinué au moyen de la mention faite dans le passage, I, 24, des hautes dignités auxquelles fut élevé Achiacharos par le monarque assyrien Asarhaddon que, loin d'être un vrai monothéiste intransigeant, Achiacharos ne se faisait aucun scrupule de prendre part, en sa qualité de premier ministre, aux actes d'idolâtrie pratiqués par son royal maître dans des circonstances solennelles ?

Loin donc d'infirmer notre thèse de l'antériorité du livre de Tolbie, par rapport au roman d'Ahikar, la physionomie polythéiste, sous laquelle Ahikar y est représenté, la confirme en ce sens que c'est là encore une donnée

(1) Voir l'article : TOBIE ET AKHIAKAR dans la *Revue sémitique*, année 1900, livraison de Janvier, page 45.

clairement suggérée par le passage précité du livre de Tobie, auquel l'auteur de ce roman a emprunté également le personnage Sennachérib.

Remarquons ici que, si la dette de reconnaissance, contractée par Tobie envers Achiacharos depuis le commencement de ses épreuves ; le retint de stigmatiser nominativement ce sien neveu du chef de son infidélité envers le Dieu de ses ancêtres, il l'engloba, cependant, avec le reste de ses compatriotes apostats dans le blâme qu'il leur décoche dès les premières lignes de son Journal, puis, itérativement, dans le passage, I, 12.

Pour établir que l'auteur du roman d'Ahikar n'a pas emprunté les données principales de son récit au livre de Tobie, on allègue encore le fait de l'absence d'une mention quelconque du personnage Tobie dans cette œuvre, ce qui est, prétend-t-on, absolument inexplicable dans la supposition de la dépendance de cette œuvre du livre de Tobie.

Cet argument *à silentio* ne tient pas debout : voici pour quel motif. Nous avons montré tout à l'heure que l'auteur du roman d'Ahikar a emprunté son personnage principal au livre de Tobie et tel que ce personnage y est représenté, au moins implicitement, à savoir comme un polythéiste.

Or, supposé que l'auteur eut introduit également le personnage Tobie dans son récit, il l'eut sans doute mis en scène tel que le dépeint le livre de Tobie. Il eut créé ainsi un parallèle entre Ahikar, son héros principal, d'une part, et Tobie, d'autre part.

Or, en suite de ce parallèle, le premier se fut présenté au lecteur sous la physionomie d'un apostat, d'un rénégat de la foi de ses ancêtres, c'est à dire sous la physionomie d'un personnage méprisable. C'est ce qu'a compris l'auteur du roman et c'est ce qu'il a eu soin d'éviter en passant

entièrement sous silence le pieux Tobie, l'oncle de son héros apostat Ahikar. Loin donc d'être une preuve en faveur de l'indépendance de cet auteur vis à vis du livre de Tobie, son silence à l'endroit du personnage principal de ce livre est plutôt une preuve nouvelle qu'il a connu parfaitement bien le contenu du livre de Tobie et qu'il en a utilisé les données d'une façon intelligente.

Au nombre des emprunts faits au livre de Tobie, par l'auteur du roman d'Ahikar il faut mettre également, outre ceux qu'il fit aux quatre passages connus, l'emprunt du personnage Sennachérib qui joue dans le livre de Tobie un grand rôle en qualité d'artisan principal des infortunes de Tobie.

En intervertissant l'ordre chronologique, à savoir en faisant d'Ahikar le premier ministre de Sennachérib au lieu d'Asarhaddon, son fils et successeur, contrairement à ce que porte le livre de Tobie conformément à la vérité historique, l'auteur du roman signifie clairement son intention de passer sous silence les relations qui existèrent, selon le livre de Tobie, entre Ahikar et Tobie, certes pour un bon motif, ainsi que nous l'avons déjà dit.

C'est donc intentionnellement et par calcul et pas par suite d'une grossière méprise chronologique que cet auteur a agi ainsi. Et qu'on ne nous objecte pas qu'il s'est trompé également en faisant de Sennachérib le fils d'Asarhaddon, car on peut, à bon droit, voir avec M. Halévy (1) dans le nom SACHERDON une substitution inintelligente de la part d'un copiste de ce nom, connu de lui par le livre de Tobie, au nom de SARGON ignoré de lui, que portait son texte.

(1) Voir *art. cité*, page 61.

Le dernier nom ne figure qu'une seule fois dans la Bible, à savoir dans le passage, Isaïe, XX, 1.

Tout en soutenant que le roman d'Ahikar repose, quant à ses données fondamentales, sur un fond historique et que son auteur a emprunté celles-ci au livre de Tobie, mais en les remaniant suivant les exigences de son œuvre, nous concédons à M. Cosquin que les ultérieures amplifications ajoutées aux susdites données ne contiennent pas un brin de vérité historique. Cependant, on n'a pas pour cela le droit d'étendre ce jugement à tout le contenu du roman d'Ahikar. Nous pensons avoir établi suffisamment le contraire.

V.

Pour M. Halévy comme pour M. Cosquin le livre de Tobie est une œuvre dépourvue de tout caractère historique, une œuvre de pure imagination, une simple parabole. (1) Suivant le même savant, (2) le livre de Tobie a emprunté au roman d'Ahikar les quatre passages dans lesquels il est fait mention d'Achiachoras. A son avis, le roman et le livre en question sont tous les deux les produits d'un seul et même auteur, d'un Juif syrien qui vivait dans la seconde moitié du deuxième siècle avant notre ère et qui écrivit le livre de Tebie tout entier en hébreu et le roman d'Ahikar, partie en hébreu, partie en araméen, à l'instar du livre de Daniël. (3) L'original du roman fut donc un original hébréo-araméen et nullement un original grec. (4)

(1) *Article cité*, page 55.
(2) *Ibidem*, page 47.
(3) *Ibidem*, pages 47, 49, 58, 61.
(4) *Ibidem*, page 50. « L'auteur de Tobie, a, dit-il page 49, tiré la sub-

L'auteur de ces deux œuvres était versé dans la connaissance des divines écritures. (1) De la date même assignée à la composition de ces deux écrits M. Halévy infère que Néhémie est une sorte de prototype d'Achiacharos, et Esther, la fille adoptive de Mardochée, des deux neveux adoptés successivement par Achiacharos, à savoir de NADAN, selon son nom civil, ou NABAL, c'est-à-dire le pervers, selon son nom hébreu, et de NADAB, le dévoué, avec cette différence qu'Esther fut reconnaissante tandis que Nabal paya les bienfaits de son père adoptif de la plus noire ingratitude.

Il paraitra sans donte fort étrange à maint lecteur qu'un même auteur juif, sans doute monothéiste, ait composé deux ouvrages, dépendants l'un de l'autre, si foncièrement différents l'un de l'autre au point de vue religieux, à savoir l'un exclusivement et strictement monothéiste, l'autre fortement teinté de polythéisme ou tout au moins d'un indifférentisme religieux très prononcé.

En présence de l'antériorité supposée du roman d'Ahikar par rapport au livre de Tobie, devient surtout incompréhensible le fait de l'introduction dans ce dernier d'un personnage tel qu'Achiacharos, c'est-à-dire d'un rénégat de la foi de ses pères. Il en est tout autrement du moment qu'on considère ce qui y est dit d'Achiachoras comme des faits historiques et Achiachoras lui-même comme un personnage historique. Dès lors, ces faits ne présentent plus rien de choquant au milieu des autres faits histo-

stance de son récit d'une série abondante d'étymologies hébraïques, et comme ces paronomasies ne peuvent produire leur effet que sur des lecteurs hébreux, il faut admettre qu'il a rédigé ce livre en hébreu et qu'il était un Juif instruit de la Palestine. »

(1) *Ibidem*, page 61.

riques qui les encadrent eu égard à la manière dont ces faits y sont relatés. En effet, Achiacharos y apparait sous la physionomie d'un proche parent de Tobie orné de l'auréole du plus pur amour familial, comme un généreux bienfaiteur, ce qui est manifestement en parfaite harmonie avec le ton parénétique du livre qui exalte constamment la bienfaisance et met en relief que Dieu finit toujours par la récompenser au moyen des plus insignes faveurs. Quant à la tare de polythéisme dont Achiacharos apparait infecté dans le roman, elle n'y est pas signalée et elle pouvait être passée sous silence eu égard au fait du retour d'Achiacharos à la foi de ses pères. D'ailleurs, dans une œuvre d'un ton monothéiste aussi tranché que le livre de Tobie, la mention de cette tare eut détonné en regard de l'éloge de la bienfaisance du personnage et de la mention dans le dernier discours de Tobie du péril auquel elle l'avait fait échapper.

Mais, du moment qu'on rattache le livre de Tobie au roman d'Ahikar et qu'on l'en fait tributaire, cette tare se révèle d'elle-même dans le personnage et rend peut-on dire inexplicable la mise en scène d'un tel personnage dans le livre de Tobie avec la caractérisque élogieuse qui lui y est attribuée.

Suivant ce qui a été dit plus haut, M. Halévy admet qu'Achiacharos adopta successivement deux de ses neveux à savoir d'abord Nadan-Nabal, puis, après la fin tragique de celui-ci, Nadab, un autre de ses neveux. A notre avis, le livre de Tobie ne mentionne qu'un seul neveu adopté par Achiacharos, à savoir celui qui paya son bienfaiteur de la plus noire ingratitude, car il provoqua contre lui un arrêt de mort en le faisant passer aux yeux du monarque assyrien pour un traitre. Quelque temps après, Achiacha-

ros, à l'intention duquel Tobie avait pratiqué l'aumône afin que Dieu fît éclater son innocence, fut reconnu innocent et tiré du trou où il avait été tenu caché ; par contre, son ingrat neveu passa, en punition de sa dénonciation calomnieuse, dans les ténèbres éternelles, dans le Shéol (Job. X ; 22, εἰς γῆν σκότους αἰωνίους, LXX,) c'est-à-dire qu'il paya de la vie son forfait. (1)

Des deux passages, où, à côté d'Achiacharos, est mentionné un de ses neveux, il me semble résulter qu'il s'agit d'un seul et même personnage, dont les copistes ont altéré le nom dans les diverses Versions. Dans le passage, XI, 17, la Vulgate l'appelle uniformément Nabath, l'Itala Nadab et Nabal, le Codex Vaticanus Nasbas et le Codex sinaïticus Nabad.

Dans le passage, XIV, 10, omis dans la Vulgate, le Codex sinaïticus l'appelle Nadad, l'Itala Nabad, et le Codex Vaticanus Adam ou Aman.

En présence, d'une part, du contenu du dernier passage, qui nous montre le neveu ingrat d'Achiacharos périssant lui-même victime de son acte de noire ingratitude envers son insigne bienfaiteur, puis, en présence, d'autre part, des diverses dénominations, telles que Nadab et Nabad, (Sinaïticus,) Nabath, (Vulgate) Nasbas (Vaticanus) et Nabal, (Itala,) le dernier nom me parait avoir pour lui le plus de chance d'être le véritable nom du personnage en question, nom omineux fatal, à l'instar de celui du mari d'Abigaïl, le brutal Nabal, I Samuel, XXV.

Du fait que Tobie prononça le discours contenu dans le chapitre XIV peu de temps avant sa mort arrivée en

(1) Voir le texte du passage, XIV, 10, du Codex sinaïticus cité plus haut.

649 et que l'évènement mentionné, v. 10, est certainement postérieur à l'avènement d'Asarhaddon en 680, date vers laquelle Achiacharos avait adopté Nabal avec lequel il alla féliciter Tobie, (XI, 17,) amnistié par ce monarque, (I, 22,) puis, de cet autre fait, à savoir que Tobie semble alléguer l'évènement en question comme relativement récent, nous inférons que cet évènement ressortit au règne d'Ashourbanipal, (669-625.) On comprend ainsi aisément que la calomnie de Nabal ait trouvé d'abord de l'écho auprès de ce monarque qui ne connaissait pas si intimement Achiacharos que l'avait connu son père et prédécesseur.

De tout ce qui précède il résulte que les quatre passages afférents à Achiacharos s'harmonisent parfaitement avec les autres données du livre de Tobie et qu'ils n'impliquent rien de romanesque ou de non-historique. Ils nous donnent un aperçu sommaire complet de l'histoire d'Achiacharos, proche parent et insigne bienfaiteur du héros du livre de Tobie. On ne saurait pas en distraire ces passages sans y créer une véritable lacune, et, partant, cette partie du récit a les mêmes titres à l'historicité que le reste du livre.

Nous ne saurions donc admettre avec M. Halévy que le livre de Tobie est une œuvre artificielle construite sur la base de l'étymologie des noms propres qui y figurent, une œuvre de pure fiction, en un mot un simple roman.

Nous ne saurions admettre non plus que les quatre passages afférents à Achiacharos aient été empruntés par l'auteur du livre au roman d'Ahikar, ni que, par conséquent, le second, dont, selon M. Halévy, la date ne remonte pas plus haut que jusqu'à la seconde moitié du deuxième siècle avant notre ère, soit plus ancien en date que le premier.

Nous croyons avoir établi que le livre de Tobie est d'un bout à l'autre un récit historique strictement dit. Quiconque lui dénie ce caractère ne saurait à fortiori voir dans les œuvres historiques, que nous a léguées l'antiquité, que des récits romanesques du genre de la Cyropédie de Xénophon.

Considéré comme un récit strictement historique, le livre de Tobie, écrit en guise d'un journal familial, date en partie de la fin du VIII[e] siècle. Cependant, il ne fut achevé, tel qu'il nous est parvenu, qu'après la chute de Ninive en 608, eu égard aux additions y faites successivement par Tobie le jeune, et, après la mort de celui-ci, par un de ses fils.

De ces dates, confrontées avec la date alléguée par M. Halévy comme date probable de la composition du roman d'Ahikar, il résulte que le livre de Tobie ne saurait pas avoir fait d'emprunts à celui-là, puis, ultérieurement, que les deux œuvres ne sauraient point être les produits d'un seul et même auteur. Dès lors, continue à demeurer debout notre sentiment, à savoir que c'est l'auteur du roman qui a puisé dans le livre de Tobie les éléments fondamentaux de son œuvre.

VI.

Maintenant il nous reste à examiner quel fut le lieu d'origine et le caractère primitif du roman d'Akhikar.

Dans une étude récente, (1) dont M. Halévy nous donne un résumé substantiel, (2) que nous reproduisons partiel-

(1) Ce travail a pour titre : *Un conte babylonien dans la littérature juive, le Roman d'Akhikhar*, Paris, 1899.

(2) *Art. cité*, pages 39 41.

lement, M. Théodore Reinach exprime son sentiment comme il suit : « L'histoire d'Akhiakar et de Nadab (ou Nadan) est un très vieux conte babylonien, postulat d'un mythe solaire..... Le soleil, chassé par la lune, plonge dans la nuit et réapparait bientôt pour y plonger la lune à son tour : tel Akhiakar, enseveli vivant par Nadan, ressuscite vainqueur et lui inflige le supplice même auquel il vient d'échapper.

Quand le sens du divin et le goût des mythes physiques commencèrent à se perdre, la légende sacrée descendit sur la terre. Akhiakar ne fut plus qu'un lumineux ministre de Sennachérib, Nadan un intrigant ténébreux..... L'abime de la nuit, où plongent successivement les deux astres rivaux, devient un prosaïque sépulcre ou une « fosse » creusée sous le palais d'Akhiakar. Tout le reste, — maximes de sagesse, devinettes, épreuves pratiques, — est accessoire, broderie, remplissage. Le défi d'énigmes, qui se trouve aussi ailleurs, a été utilisé de bonne heure dans l'histoire d'Akhiakar, et, dans la première version purement humaine de ce conte, il ne comportait qu'une seule épreuve, celle du château aérien. Les devinettes sont venues ensuite s'y greffer par surcroit. »

« Ainsi donc, suivant M. Reinach, vers le milieu du Ve siècle avant J.-Ch. il y eut, dit M. Halévy, à Borsippa de Babylonie deux écrits relatifs à Akhiakar : 1° un conte d'origine mythique qui incarnait la révolution quotidienne du soleil et de la lune dans la rivalité de deux personnages haut placés, le sage et illustre Akhiakar et le méchant et ténébreux Nadan ; 2° une stèle contenant des préceptes moraux attribués au même Akhiakar, représentant l'astre lumineux. Démocrite se les appropria en mettant son nom en tête du recueil et ne fut démasqué

que par les Babyloniens hellénisants après les conquêtes d'Alexandre.

Ces deux opuscules furent ensuite réunis ensemble et augmentés de devinettes, d'épreuves pratiques, compilation qui contribua à faire considérer Akhiakar comme un devin hors ligne aux yeux des informateurs de Posidonius.

Cet archétype babylonien fut traduit en araméen par un *païen*, traduction qui servit à son tour de modèle aux versions grecque et syriaque et peut-être aussi judéo-araméenne ou hébraïque.

C'est que, selon M. Reinach, « à leur tour les Juifs firent connaissance avec ce livre populaire, (à preuve le livre de Tobie,) et peut-être le traduisirent-ils dans leur langue.

La seule mention de l'Akhiakar (dans le livre de Tobie) était primitivement contenue dans le passage, XIV, 10 : l'auteur y voyait un exemple célèbre destiné à illustrer la justice divine, qui fait tomber le crime dans les pièges et les abimes qu'il a lui-même creusés. Plus tard, un remanieur du livre de Tobie, craignant que cette citation *ex abrupto* ne parût choquante, voulut, par un lien artificiel, rattacher Akhiakar à la famille de Tobie. Il sema dans le cours du récit diverses allusions à cette parenté : Akhiakar, fils d'Anaël et neveu de Tobie, est un prototype de Néhémie ; il est l'échanson et l'intendant du roi Asarhaddon, (I, 21-22 ;) après l'accident arrivé à Tobie, il pourvoit à l'entretien de son parent jusqu'à son propre départ pour l'Élymaïde (II, 10 ;) lors de la guérison du vieillard, il est invité avec son neveu Nadab au repas de noces de Tobie le fils, (II, 18.) Tous ces passages, par leur inutilité absolue, le dernier même par son ineptie, trahissent clairement leur caractère d'additions tardives. »

M. Halévy fait suivre les déclarations de M. Reinach de cette remarque : « Quant au livre de Tobie, on ne nous dit pas de quelle catégorie de mythe il est tiré ; on se contente de lui assigner une origine également babylonienne. » (1)

Après cela, le même savant se met à démolir la thèse de l'origine mythique et babylonienne du roman d'Ahikar et du livre de Tobie. Nous renvoyons le lecteur à cette démonstration. (2)

Quant à nous, nous tenons à relever la dernière allégation de M. Reinach suivant laquelle les trois autres passages concernant Achiacharos, contenus dans le livre de Tobie, en dehors du passage, XIV, 10, seraient à considérer comme des additions tardives au livre. Cela résulte, d'après lui, de leur inutilité absolue, voire même de l'ineptie du passage, II, 18 (17.) La dernière assertion, alléguée en guise de preuve de la précédente allégation, est absolument dénuée de fondement. En effet, nous avons montré plus haut que la cohésion des passages en question avec le récit qui les encadre est tellement intime que le récit présenterait une lacune tangible si on les supprimait. La chose devient manifeste du moment qu'on assigne à ces passages, indûment transposés, leur place originaire.

Sans doute, M. Reinach aurait-il jugé tout autrement au sujet du dernier passage s'il l'avait considéré ainsi qu'il doit l'être, à savoir comme énonçant le fait de félicitations apportées par Achiacharos à Tobie, son oncle, récemment amnistié et rentré en possession de sa femme, de son fils et de ses biens, grâce à l'intercession du pre-

(1) *Art. cité*, page 41.
(2) *Art. cité*, pages 41 et suivantes.

mier en sa faveur auprès d'Asarhaddon, son royal maître.

Dans deux études consacrées au Roman d'Ahikar (1) M. Cosquin attribue à cette œuvre une origine folkloriste. Incertain est, selon lui, le lieu d'origine du conte primitif dont le roman d'Ahrikar n'est qu'un dérivé : incertaine est également la date de l'éclosion de ce rejeton. Cependant, il croit que le livre de Tobie, apparenté à ce dernier, lui est postérieur en date, attendu qu'il lui a fait des emprunts. Le conte du *Mort reconnaissant* est, selon le même savant, parmi les multiples contes similaires rencontrés dans les contrées les plus diverses qui forment ensemble un seul et même bloc et dont fait partie le roman d'Ahikar, le conte le plus primitif.

M. Halévy s'est attaché à démolir également la thèse de M. Cosquin et à établir que ni le roman d'Ahikar, ni le livre de Tobie n'entrent dans l'engrenage folkloriste tel que M. Cosquin s'est efforcé de le constituer. Il considère ces deux écrits comme les produits d'un seul et même auteur, probablement d'un Juif syrien qui vécut dans la seconde moitié du deuxième siècle avant J.-C. Cependant, ce savant admet avec M. Cosquin que dans le livre de Tobie il est fait des allusions au roman d'Ahikar, d'où suit l'antériorité en fait de date du premier, laquelle ne saurait être, cependant, qu'insignifiante, attendu que, selon lui, les deux écrits sont les produits d'un seul et même auteur.

Nous avons déjà montré plus haut que c'est le roman d'Ahikar qui a fait des emprunts au Livre de Tobie et que, pour ce motif, il est à considérer comme postérieur en date par rapport à celui-là.

Il nous reste encore à exprimer notre sentiment con-

(1) Voir *Revue biblique*, vol. IX, pages 50-82, et pages 510-513.

cernant l'auteur du roman d'Ahikar ainsi que concernant la date à assigner à cette œuvre. Mais, avant d'aborder ces questions, il sera, croyons-nous, utile de mettre sous les yeux du lecteur un résumé succint de cette œuvre.

Voici ce résumé emprunté à l'article de M. Halévy, (1) qui l'a emprunté lui-même à M. Reinach : « Akhiakar, vizir du roi d'Assyrie Sennachérib et réputé pour sa sagesse aussi bien que pour son immense fortune, n'a jamais pu avoir des fils (malgré ses soixante femmes.) Las d'importuner les dieux de ses prières, il finit par adopter son neveu Nadan. Il l'instruit dans sa science, le présente au roi comme son successeur et lui abandonne même la gestion de ses biens. Nadan en abuse avec tant de scandale, montre tant de folie et de dissipation que le vieillard est obligé de le chasser de chez lui. Là-dessus Nadan, pour se venger, recourt à un moyen qui n'a jamais cessé d'être à la mode. Il contrefait une correspondance censément échangée entre Akhiakar et deux rois rivaux de Sennachérib et s'arrange de manière qu'elle tombe entre les mains du roi. Les lettres portent le sceau d'Akhiakar, elles révèlent les plus noires trahisons. (2) Sennachérib, sans vouloir rien entendre, ordonne qu'on coupe le cou au vizir félon. Heureusement Akhiakar avait jadis sauvé la vie à l'officier chargé de cette pénible mission. Un bienfait n'est jamais perdu. A la place du vizir, l'officier fait décapiter un esclave criminel (3) et cache le vieillard dans un trou creusé sous

(1) *Art. cité*, pages 30-32.

(2) Les éléments fondamentaux de ce qui est relaté jusqu'ici concernant Akhiakar et Nadan, noms et faits, constituent des emprunts faits aux passages suivants, I. 24, II, 17 et XIV, 10, du livre de Tobie.

(3) De même Tobie fait des aumônes afin que Dieu sauve son ancien bienfaiteur (XIV, 10, Cod. Sin.)

son propre palais ; de là il a la mortification d'entendre Nadan, entré en possession de son héritage et de ses honneurs, faire nuit et jour bombance au-dessus de sa tête.

Cependant, le roi d'Égypte, ayant appris la mort du sage vizir de Sennachérib, adresse un cartel au roi d'Assur : si Sennachérib lui envoie un architecte capable de lui bâtir un château entre la terre et le ciel et en même temps de répondre à toutes ses questions, (1) à lui les tributs d'Égypte pendant trois ans ; sinon, il devra pendant le même laps de temps payer au Pharaon les tributs de l'Assyrie. Naturellement, Sennachérib, sot comme un roi d'opérette, et Nadan, aussi obtus qu'ingrat, ne voient goutte au problème proposé par le Pharaon.

Sennachérib se lamente, il déplore le supplice, peut-être immérité, qui l'a privé d'un conseiller aussi sage qu'Akhiakar. (2)

A ce moment, l'officier chargé des hautes œuvres rentre en scène ; il se jette aux pieds du roi et lui révèle l'existence et la retraite de l'ex-vizir. Akhiakar sort de la tombe, où il a été enseveli vivant, « avec des cheveux traînant jusqu'à terre et des ongles crochus comme les griffes d'un aigle. » (3) Le roi, bientôt persuadé de son innocence, le rétablit dans ses dignités (4) et l'envoie, sous un faux nom, comme ambassadeur en Égypte pour accomplir les épreuves et deviner les énigmes du Pharaon. Bien entendu, Akhiakar s'acquitte brillamment de sa mission et revient chargé des présents du Pharaon et des tributs de l'Égypte.

(1) Écho du récit de Flavius Josèphe, *premier* siècle de notre ère, dans ses *Antiquités juives*, VIII, 5.

(2) Écho du livre de Daniël, VI, 20.

(3) Écho du livre de Daniël, IV, 30.

(4) Écho du livre de Daniël, VI, 23, 28.

A son retour, il obtient de Sennachérib que son neveu Nadan soit livré à sa merci.

Il le met aux fers, l'enferme à son tour dans un sombre cachot et lui adresse un très long sermon de morale assaisonné d'effroyables menaces. (1) Mais le ciel lui épargne le désagrément de se souiller du sang de son neveu : en entendant ses reproches, le corps de Nadan se met à gonfler, gonfler comme une outre... et finit par crever.

A la différence de l'histoire de Tobie qui forme une masse compacte, malgré les prières et les sermons qui s'interposent dans un but parénétique, le récit d'Akhiakar présente un cadre plus élastique, surtout dans sa dernière partie, composée d'une foule d'épreuves pratiques, de proverbes et de devinettes qui peuvent subir des additions ou des suppressions, voire être partiellement détachés pour former une petite collection de maximes à part. La version éthiopienne, bien qu'elle émane d'un texte arabe qui contenait le récit tout entier, a pris le dernier parti et s'est bornée à reproduire les maximes seules. L'histoire fondamentale, à l'abri de pareilles mutilations, voit néanmoins disparaître dans la version indienne l'épisode relatif à la punition du traître, et, au moyen du facile changement de noms propres, la scène est transportée dans l'Inde.

Les vicissitudes de ce conte chez les Grecs sont des plus curieuses. La version grecque, du moins la seule qui nous soit parvenue, met l'aventure sur le compte d'Ésope. Depuis longtemps nos lecteurs ont reconnu, en effet,

(1) Ce sermon peut être considéré comme une imitation du dernier discours de Tobie et notamment comme une amplification du passage XIV, 10 (Cod. Sin.).

dans l'histoire d'Akhiakar et de Nadan un épisode célèbre et facile à détacher de l'amusant roman qui a figuré pendant plusieurs siècles en tête de toutes les éditions des *Fables ésopiques* et qu'a traduit le bonhomme La Fontaine. L'auteur alexandrin ou gréco-romain, quel qu'il soit, auquel nous devons le roman d'Ésope, s'accorde sur toutes les circonstances essentielles du récit avec les versions arabe, syriaque, arménienne, slave du conte d'Akhiakar ; même les préceptes moraux placés dans la bouche du héros et les énigmes proposées par le pharaon sont de part et d'autre à peu près identiques. Seuls les noms diffèrent : Akhiakar s'appelle Ésope, son fils adoptif Ennos, le roi de Babylone, (et non de Ninive,) Lykéros, le bourreau Hermippos, le roi d'Égypte Nectanébo. Telles sont, du moins, les formes données par le texte dit de Planude ; mais dans la version plus ancienne, publiée par Westermann, le roi de Babylone porte le nom purement grec de Lycurgue et le fils adoptif d'Ésope le nom transparent d'AINOS, c'est-à-dire « fable » en grec, dont ENNOS n'est qu'une corruption. Le rédacteur a même, par inadvertance, laissé subsister un passage qui prouve que, dans une des formes du roman, Lycurgue était roi en Grèce et non à Babylone. »

Dans le résumé, que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, nous avons signalé certains points de contact entre le récit concernant Akhiakar et son ingrat neveu Nadan ou Nabal et certains faits relatés soit dans le livre de Daniël, soit dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe. D'autres ont relevé également des points de contact entre le contenu du roman et certains passages bibliques du Nouveau Testament, entre autres ceux relatifs au Mauvais serviteur et à l'Enfant prodigue, voire aussi ceux relatifs au traitre Judas et à sa fin tragique.

M. Cosquin a essayé d'établir l'inexistence de ces points de contact : par contre, M. Halévy s'efforce de les démontrer, à l'exception, cependant, du récit concernant le traitre Judas. De ces points de contact M. Halévy déduit que le divin Maitre a emprunté le fond des deux susdites paraboles au roman d'Akhiakar, dont la composition remonte, selon lui, à environ un siècle et demi avant l'ère chrétienne.

Mais M. Halévy a compris que le caractère strictement historique de l'épisode biblique relatif au traitre Judas et à sa fin tragique est trop bien établi pour qu'on puisse songer à faire passer les ressemblances entre cet épisode et celui de la fin tragique du traitre Nadan dans le roman d'Akhiakar pour des emprunts faits par les écrivains du N. T. à ce roman, car c'est précisément le contraire qui résulte de ce fait. Dès lors aussi tombe d'elle-même la thèse de l'éclosion de cette œuvre à une époque antérieure à l'ère chrétienne, sa composition ne saurait être que postérieure à notre ère, et on est autorisé à considérer cette œuvre comme faisant partie du bloc des multiples élucubrations romanesques construites sur la base de quelques données bibliques qui vinrent au jour au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne.

M. Cosquin essaie également d'écarter le point de contact, cependant manifeste, entre le fait de devinettes proposées à résoudre à Sennachérib par le pharaon et le fait similaire mentionné comme ayant eu lieu également entre Salomon d'Israël et Hiram, roi de Tyr, par l'historien juif Flavius Josèphe sur la foi de Menandre, qui avait puisé son récit aux archives de Tyr. Il s'agit donc ici d'une donnée historique mentionnant un fait historique antérieur de plus de trois siècles au règne de Sen-

nachérib. Il suit de là que l'emprunt est ici du côté de l'auteur du roman d'Ahikar.

Ce qui corrobore notre assertion à cet égard, c'est que nous avons déjà constaté antérieurement des emprunts faits par cet auteur au livre de Tobie et au livre de Daniël ce qui fournit une présomption fondée en faveur du fait qu'il chercha également des éléments pour la construction de son roman dans une œuvre telle que les *Antiquités juives*, œuvre apparentée d'assez près aux écrits bibliques.

Le fait de l'emprunt de l'idée de pareils défis entre rois de la part de l'auteur du roman d'Ahikar au dit ouvrage renverse la thèse de M. Cosquin concernant la haute antiquité du roman. En effet, celui-ci ne peut avoir vu le jour au plus tôt qu'à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne attendu que Flavius Josèphe vécut jusqu'en l'an 95 de notre ère.

Ce n'est pas seulement aux écrits de l'Ancien Testament qu'a fait des emprunts l'auteur du roman, il en a fait également aux écrits du Nouveau Testament. Et d'abord, il a emprunté à la parabole évangélique du Mauvais serviteur les principaux traits de la caractéristique de son personnage Nadan à qui Akhiakar avait confié l'administration de sa fortune. A l'instar du Mauvais serviteur du récit évangélique, (Matth. XXIV, 48-51, Luc, XII, 45-46,) Nadan se met à battre serviteurs et servantes, à manger, à boire et à s'enivrer, (Luc, V, 25.) avec des ivrognes, (Matth. V, 49.) Surpris en flagrant délit par son maître, le Mauvais serviteur reçoit, selon le récit évangélique, un double châtiment, l'un ici-bas, où il est déchiré de coups, l'autre dans l'au-delà, où il partage le sort des réprouvés dans le lieu où « il y aura pleurs et grincements de dents. » Il en va de même

avec Nadan, sauf quelques additions empruntées aux récits bibliques concernant le traitre Judas au moyen desquelles le romancier a modifié quelque peu les données du précédent récit évangélique. Cependant, les traits principaux sont restés.

Ainsi Nadan est également châtié doublement, à savoir d'abord en cette vie, puis, aussi dans l'au-delà. D'abord, la gestion des biens d'Akhiakar lui est enlevée ; rentré ensuite en possession de ces biens au moyen d'un acte de lâche trahison, il est livré par Sennachérib à Akhiakar, dont l'innocence a été établie. Akhiakar surprend le traitre au milieu des orgies nouvelles auxquelles il s'est livré croyant mort son père adoptif ; il le fait déchirer de coups et il en appelle finalement contre lui au jugement de Dieu. Au même moment, le coupable gonfle comme une outre et crève, manifestation évidente de la divine vindicte, qui l'envoie, ainsi marqué du sceau des réprouvés, dans l'au-delà pour y recevoir un châtiment éternel.

De telles ressemblances ne sauraient pas être taxées légitimement, ainsi que le fait M. Cosquin, de « ressemblances accidentelles et toutes de surface. »

Il faut en juger de même des points de contact que présente le dernier méfait de Nadan avec le fait de la trahison de Judas.

Pour perdre leur maitre, les deux personnages ont recours à un acte de lâche trahison. L'un, Nadan, imprime sur des pièces fausses, destinées à perdre son insigne bienfaiteur, le propre sceau de ce dernier ; l'autre, Judas, imprime sur la face de son divin bienfaiteur le sceau d'un perfide baiser au moyen duquel il le fait reconnaitre par ses ennemis qui veulent le faire périr.

Dans l'un et dans l'autre cas l'acte de trahison semble

avoir atteint son but. Akhiakar et Jésus sont condamnés à mort : au premier abord, l'un et l'autre semblent avoir disparu à tout jamais de la scène de ce monde. Mais l'un et l'autre y réapparaissent ensuite vivants et dans des conditions meilleures qu'auparavant. Quant aux deux traitres, ils subissent un sort final, au fond identique. Judas se pend, tombe du gibet sur le sol, son corps crève et ses entrailles se répandent sur la terre, S. Matthieu, XXVII, 5, et Actes des Apôtres, I, 18.

Nous avons vu plus haut que Nadan périt également en crevant comme une outre.

On peut relever encore d'autres points de contact entre l'histoire des deux personnages en question. Ainsi à Judas le divin Maitre avait commis l'administration des aumônes qui lui étaient faites tout comme Akhiakar avait confié à Nadan l'administration de ses biens.

L'un et l'autre abusèrent de la confiance de leur mandant. Judas encourut même de ce chef l'épithète infâmante de voleur, Évangile S. Jean, XII, 6.

Enfin, de même que Nadan pour se venger de son bienfaiteur qui l'avait, à bon droit, disqualifié en lui retirant la gestion de ses biens et en même temps pour rentrer dans la jouissance de ces biens, commit son acte de trahison, ainsi agit également Judas, déjà disqualifié, en vue d'un gain pécuniaire comme prix de sa trahison.

Nous nous croyons autorisé par ce qui précède à affirmer que l'auteur du roman d'Akhiakar a amalgamé ensemble les données de la parabole évangélique du Mauvais serviteur et les données bibliques concernant le traitre Judas et que, au moyen de ces données, il a forgé la caractéristique de son personnage Nadan ainsi que de la fin tragique de ce dernier.

Ces récits respectifs présentent des points de contact si multiples et si intimes qu'on n'a guère le droit de les considérer, ainsi que le fait M. Cosquin, comme des « ressemblances accidentelles et toutes de surface. »

De ce qui a été établi jusqu'ici nous pouvons, nous parait-il, tirer cette conclusion, à savoir que le roman d'Akhiakar n'a vu le jour que postérieurement au premier siècle de notre ère et qu'il est l'œuvre d'un Juif converti au christianisme. A l'instar des Apocryphes d'origine chrétienne, éclos à une époque postérieure au premier siècle, ce roman a des attaches bien marquées avec des écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament : son auteur y a puisé les données fondamentales de son œuvre, mais, comme de juste, il les a accommodées au caractère propre de cette œuvre et au but qu'il avait en vue.

Supposé, ce qui nous semble très probable, que cette œuvre ait été composée dans un but de prosélytisme, à savoir dans le but d'attirer les Gentils au christianisme, on comprend très bien que son auteur Judéo-chrétien ait mis en évidence ce que le livre de Tobie a discrètement voilé, à savoir le fait du polythéisme de son héros. On comprend également qu'il nous le dépeint d'abord élevé au faite de la fortune et des honneurs, puis, tombé de là dans de suprêmes infortunes, implorant dans sa détresse, d'abord, mais en vain, le secours de ses dieux pour en sortir, et se mettant enfin à implorer le vrai Dieu, qui exauce sa prière et le tire du piège fatal dans lequel avait espéré le faire périr son ingrat neveu Nadan, qui périt lui-même victime de son acte de trahison.

Du moment qu'on se place au point de vue de la susdite hypothèse en ce qui concerne la personne et la qua-

lité de l'auteur du roman d'Ahikar ainsi que de l'époque de la composition de cette œuvre, on comprend aisément les emprunts faits par cet auteur aux écrits bibliques et aux *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, ouvrage apparenté de près à ces écrits.

On comprend également que, en sa qualité de Juif probablement converti récemment au christianisme, il n'était pas parvenu déjà à se dégager totalement des enseignements des Docteurs de son époque, notamment de celui-ci mentionné par le divin Maître dans l'Évangile selon S. Matthieu, V, 43, en ces termes : *Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. »* C'est là, en effet, la maxime qu'il fait mettre en pratique par Akiakar, le héros de son livre à l'égard du traître Nadan, son ingrat neveu, qu'il fait jeter en prison, puis flageller, et sur la tête duquel il invoque la vindicte divine jusqu'au moment où le coupable succombe sous ses yeux, sans avoir égard ni à l'aveu repentant que celui-ci fait de ses crimes, ni à ses appels désespérés à sa bonté, à sa pitié et au souvenir de la miséricorde de Dieu à l'égard du pécheur repentant.

Dès lors, le châtiment infligé à Nadan par Akhiakar revêt manifestement le caractère d'une vengeance personnelle en opposition avec l'enseignement formel du divin Maître, qui proteste, vv. 44-45, contre la fausse maxime énoncée dans le passage précité de S. Matthieu en ces termes : *Mais moi je vous dis : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes. »*

La conduite du héros du roman à l'égard de son neveu coupable est exactement le contrepied de l'enseignement du divin Maitre tel que nous venons de l'entendre énoncer et tel aussi qu'il résulte de la parabole de l'Enfant prodigue. En effet, ce dernier, aussitôt qu'il manifeste son repentir devant son père, est reçu en grâce par ce dernier : par contre, Akhiakar reste inexorable à l'égard de son neveu, son fils adoptif. D'où il résulte que l'auteur du roman ne fait point état de l'enseignement donné par cette parabole et que, par conséquent, celle-ci n'a rien à faire avec son œuvre, et que, bien moins encore, elle peut être considérée comme un emprunt fait à cette dernière.

* * *

Résumons maintenant en quelques mots ce que nous croyons avoir établi dans les pages qui précèdent.

Le livre de Tobie est un récit historique strictement dit, contemporain des évènements y relatés et composé par des contemporains de ces évènements. Ce journal de famille embrasse une période de temps d'environ un siècle et demi, car les premiers faits qu'il mentionne sont antérieurs de plusieurs années à l'an 721, date de la chute de Samarie et de la fin du royaume des dix tribus, et les derniers postérieurs à l'an 608, date de la chute de Ninive et de la fin de l'empire d'Assyrie.

Aucune des objections soulevées contre l'historicité du livre ne tient debout. De là il résulte déjà que ce qu'il relate au sujet d'Akhiakar et de son neveu est à considérer également comme strictement historique attendu que l'histoire du premier est indissolublement liée à celle de Tobie, voire à ce point que sa suppression créerait une

lacune réelle dans l'histoire du dernier. Il suit ultérieurement de là que les passages en question ne sauraient être des emprunts faits à une œuvre d'imagination telle que le roman d'Akhiakar, d'ailleurs postérieure de plus de six siècles à l'achèvement du livre de Tobie. C'est, au contraire, le romancier qui a pris dans ce livre les deux personnages principaux de son récit ainsi que les éléments fondamentaux de leur caractéristique.

Le même auteur a fait entrer dans la construction de son œuvre d'autres éléments encore empruntés les uns au livre de Daniel, d'autres aux écrits du N. T. voire même aux *Antiquités juives* de Flavius Josèphe.

Du fait de ces derniers emprunts il suit que cet auteur vivait sous l'ère chrétienne, postérieurement au premier siècle, qu'il était probablement un Juif récemment converti au christianisme qui écrivit son œuvre dans un but de prosélytisme parmi les païens, mais qui n'était pas encore parvenu à ce moment à s'élever à la hauteur de l'idéal de la pratique chrétienne de la vertu de charité tel que le divin Maître l'avait inculquée par son exemple et par sa doctrine, à preuve la vengeance personnelle et inexorable qu'il laisse tirer par le héros du récit de son coupable neveu.

Le roman d'Akhiakar peut donc être classé à bon droit parmi les multiples écrits d'origine judéo-chrétienne éclos depuis le premier siècle de notre ère au sein du Christianisme.

Fl. De Moor.

COMPTE-RENDU.

Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, von Dr PAUL DEUSSEN, Professor an der Universitaet Kiel. Erster Band. 1. Abtheilung. Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 2. Abth.-Die Philosophie der Upanishad's. 1899. 2 vol. in-8 de XVI-336 et XII-368 pp. Leipzig, Librairie de F. A. Brockhaus.

L'ouvrage que nous présentons ici à nos lecteurs est d'une réelle importance pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée hindoue. Si le Dr Paul Deussen s'occupait uniquement de spéculations philosophiques, nous laisserions à d'autres le soin d'étudier ses livres : il est un disciple fervent de Schopenhauer, et nous sommes loin de partager cet enthousiasme. Mais le savant professeur de l'Université de Kiel, en se proposant d'écrire une histoire générale de la philosophie, a fait dans son plan une très large place à la philosophie hindoue : c'est à cause de cela que son ouvrage éveille notre intérêt, et qu'une recension de cette œuvre entre parfaitement dans le cadre de cette revue.

M. Paul Deussen estime que les anciens savaient mieux et pénétraient d'un regard plus perçant des idées mal élucidées, même de nos jours, et ce qu'il appelle « les abîmes de notre propre intérieur ». La raison en est, selon lui, qu'ils « habitaient plus près des dieux », comme dit Platon, et qu'ils n'étaient pas empêtrés dans le chaos des traditions. Nous ne sommes pas de l'avis du savant professeur : si certains philosophes primitifs avaient une puissance de pensée qui justifie jusqu'à un certain point le mot de Platon, leur science philosophique était très incomplète et beaucoup plus insuffisante que la nôtre. Et, en ce qui concerne la tradition, il faut ajouter qu'elle peut transmettre des vérités aussi bien que des erreurs : c'est grâce aux enseignements de nos devanciers que nous possédons un ensemble si merveilleux de vérités philosophiques acquises pour toujours. Dans tous les cas, si nous avons peu de lumières qui nous viennent de la pensée hindoue, nous devons toutefois l'interroger, ne serait-ce que pour connaître tout ce que peut rêver l'esprit humain livré à ses propres forces. Au surplus, M. P. Deussen, mieux que personne, nous retrace les évolutions de cette pensée, et nous sert de

guide dans le dédale des systèmes philosophico-religieux des Hindous. Notons bien que, avec beaucoup de raison, il examine en même temps et éclaire l'une par l'autre la religion et la philosophie : comment agir autrement, quand il s'agit de l'Inde ? Dans ce pays, où la notion de la divinité est presque toujours si confuse, la religion n'est-elle pas souvent un pur système philosophique ? Voyez plutôt le bouddhisme !

Dans tous les cas, ç'a été pour nous un vrai plaisir de lire les deux premières parties de cette histoire de la philosophie indienne. Pour nous la raconter savamment, il fallait un esprit apte aux grandes généralisations. Et pour nous en montrer l'enchaînement, il était nécessaire qu'il sût analyser la pensée dans ce qu'elle a de plus ténu. M. Paul Deussen possède ces qualités, et c'est pourquoi il a mis dans son livre tout l'ordre et toute la clarté possibles. Prenons un manuel d'indianisme, celui de M. Leopold von Schröder, par exemple. Nous y verrons sans doute que la philosophie hindoue est pleine d'incohérences, mais nous n'en connaitrons pas la raison. M. P. Deussen nous donne, au contraire, l'enchaînement logique des systèmes, et la lecture de son livre nous laisse l'esprit satisfait. Nous ne prétendons pas, il est vrai, qu'il est toujours tombé juste, et que les choses se sont passées comme il le dit : mais il est vraisemblable qu'elles se sont passées ainsi. Quand il s'agit de l'Inde, c'est un résultat déjà très satisfaisant.

Au surplus, si quelqu'un nous objectait que certaines explications données par le savant professeur ont été trouvées par d'autres, il reste toujours qu'il a su les élucider et les coordonner dans un exposé à la fois très complet et très méthodique. Nous renvoyons particulièrement aux chapitres où il raconte l'histoire de Brahman et celle des idées eschatologiques dans l'Inde. C'est en étudiant celles-ci, dans leur évolution, que l'on peut se rendre compte du nirvâna bouddhique.

Cette première partie, consacrée à la philosophie indienne, comporte elle-même trois divisions, correspondant à trois périodes bien déterminées :

La période des hymnes, au moment où la pensée hindoue commençait à se produire sous une forme proprement religieuse, quand les Aryas habitaient encore le Penjab.

La période des Brahmaṇas, quand cette pensée se développait dans un sens philosophique et aboutissait aux doctrines expliquées dans les Upanishad's. Les Aryas étaient d'ores et déjà maîtres de la vallée du Gange.

Enfin, la période où ils avaient conquis l'Inde toute entière et possédaient une civilisation puissante. Alors les doctrines des Upanishad's s'épanouissent en systèmes philosophiques, soit orthodoxes, soit hétérodoxes, parmi lesquels il faut placer le bouddhisme.

Dans les deux volumes que nous avons sous la main, le Dr P. Deussen n'a étudié que les deux premières périodes. Nous attendons impatiemment la dernière partie de son œuvre, et nous lirons avec un intérêt tout particulier ce qu'il nous dira du bouddhisme et de l'originalité de cette prétendue religion.

A. Lepitre.

ANNÉE 1901.

Mélanges.

Compte-rendu.

Chronique.

